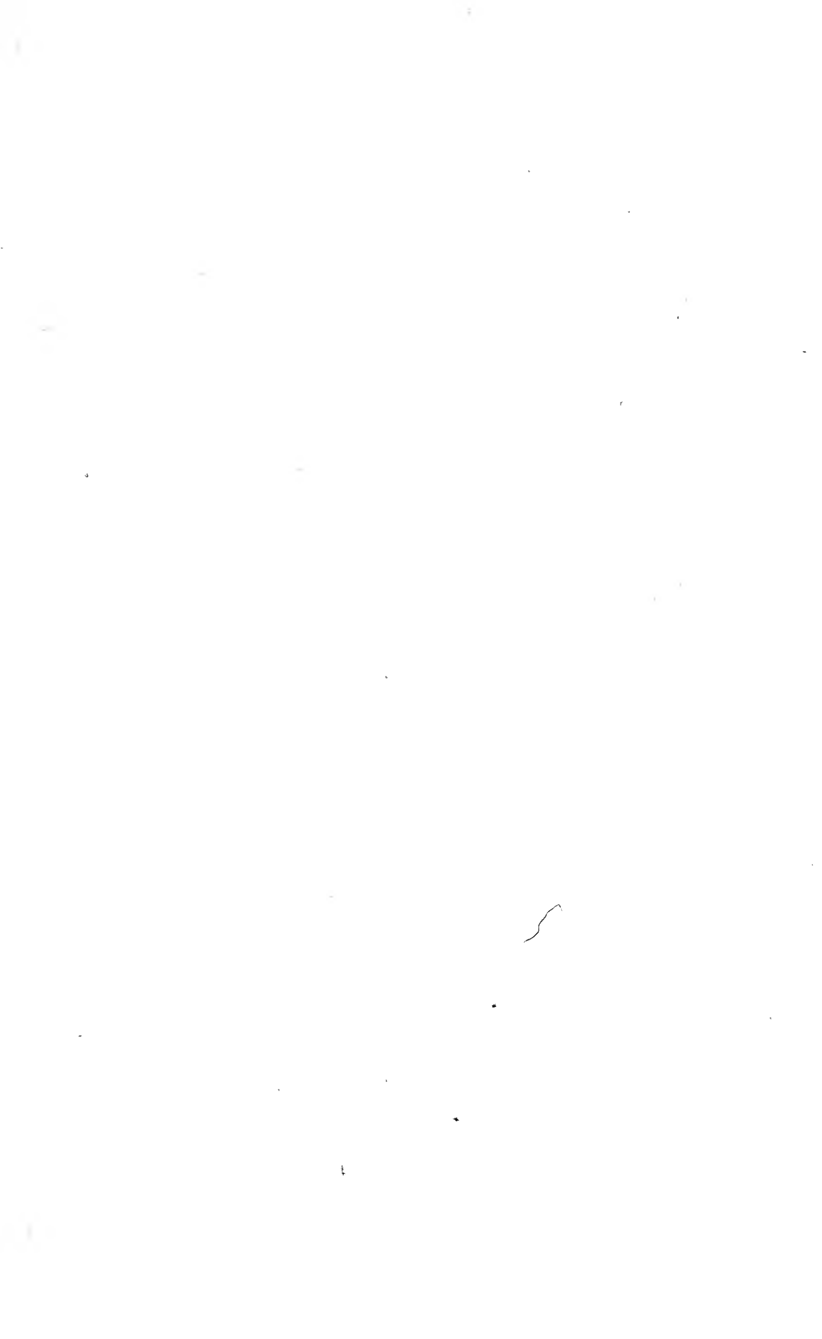




Raoul Richter

Essays

1913

Verlag von Felix Meiner / Leipzig

Herausgegeben von Lina Richter

834R41
KR418

Vorwort.

Die hier gesammelten kleineren Schriften haben wie Marksteine den Weg Raoul Richters bezeichnet. Jeder Biegung zu folgen vermögen sie nicht, man müßte die wissenschaftlichen Werke zu Hilfe nehmen. Doch eine Linie ist angedeutet und wird erkannt werden.

Den Vortrag „Zur Lösung des Faustproblems" hielt [1] Raoul Richter als Einundzwanzigjähriger im Akademisch-Philosophischen Verein zu Leipzig; gedruckt wurde er im Verlag von O. Wigand im Jahre 1892. Wiederholte Gespräche mit einer Freundin, die sich ihm als einem Führer durch die Tiefen des Werks anvertraut hatte, waren vorangegangen. Die Neigung, geistig anzuleiten, war ein Wesenszug Richters; ein anderer, wo er persönlichen Einfluß gewann, in überpersönliche Regionen fortzureißen. Jugendlich ungestüm kommt dies hier zum Ausdruck; aber es ist nicht zu übersehen, daß wichtige Gedanken reiferer Jahre schon vorgebildet sind, und die Richtung des Geistes sich mit Entschiedenheit anzeigt.

Erst aus dem Jahre 1898 stammt unser zweiter Vortrag. Die Arbeiten, die in der Zwischenzeit entstanden, waren durchweg wissenschaftlich im ausschließenden, fachlichen Sinne. 1893 hatte Richter in Leipzig summa cum laude promoviert; seine Dissertation beschäftigte sich mit dem Verhältnis Schopenhauers zu Kant. Was er hier als schon sehr reife Frucht der intensiven Beschäftigung mit diesen Heroen

niederlegte, konnte nicht zugleich Gegenstand einer leichteren Behandlung sein. Befremdlicher mag es erscheinen, daß wir keinen Niederschlag bieten von dem, was schon während dieser Zeit, überwiegend in den folgenden Jahren, Raoul Richter in stärkste geistige Unruhe versetzte; von dem heftigen Erleiden fremder Einflüsse, von der Selbstbehauptung nach schwerem Kampf. 1889/90 war das Gestirn Friedrich Nietzsches, dessen Herrschaft über die Gemüter damals erst begann, dem jungen Studenten hell aufgegangen, und es behielt die Kraft der Anziehung und Wirkung über die Zeit des akademischen, dann des privaten Studiums hinaus. Dazu treten in den Jahren 1894 und 1895 die Schriften Sören Kierkegaards. Dieses tief-christliche Gemüt ist imstande, mit sanfter Traurigkeit, einem feinen Ekel vor Lebenslust und -Mut ernsten Gewissen eben das zu verleiden, was der Überschwang Nietzsches ihnen verklärt. Es sind Jahre einer erschütternden seelischen Krise; bald abgerissene, bald zusammenhängende Gedanken, die er nur für sich zu Papier brachte, vor allem aber ein Bekenntnisbuch in Novellenform, das er gleichfalls nicht aus seinen Händen gab, legen davon ein Zeugnis ab, zu persönlich, um es hier einzufügen. Zu einer Objektivierung der Probleme brachte es der junge Denker noch nicht; aber als er die „unsicheren Sohlen" nicht mehr auf dem Boden haften fühlte, wendet er sich zur Mutter Erde zurück. In den Jahren meisternder Jugend naht er auch ihr gewaltsam: er erklimmt Bergesgipfel, ringt mit Meereswogen, stampft mit den Hufen seines Rosses ungebahnten Waldboden. Dann wirft er sich ihr liebend in die Arme. Bis zuletzt gab es keine Periode, in der er nicht mitten in der Arbeit ein paar Wochen in den Ferien, ein paar Tage im Semester dem vertrauten Umgang mit der Natur, wandernd, rastend im Freien, opferte, und immer

förderte solche Unterbrechung Sammlung und Kraft des Denkens. In der gefahrvollen Zeit, von der wir sprachen, fand er den Weg vom Kulturzwiespalt zur Natureinfalt zurück. Mit dem Eintritt ins Mannesalter verbindet sich eine entschlossene Abkehr von Sturm und Drang und die Rückwendung zur wissenschaftlichen Forschung, der Entschluß zum akademischen Lehrberuf. Im Winter 1897 habilitiert sich Raoul Richter an der Leipziger Universität. Die Habilitationsschrift, 1896 begonnen, untersucht den „Willensbegriff in der Lehre Spinozas". Die logische Strenge dieser Philosophie empfand Richter als ein geistiges Stahlbad. Und wenn auch diesmal neben ihr eine enthusiastische Weltanschauung, diejenige Blaise Pascals, sein philosophisches Bedürfnis befriedigen mußte, so vermochte sich der Gefestigte der Wirkung beider gegenüber jetzt zu behaupten.

Die Antrittsvorlesung zur Erlangung der venia legendi über „Blaise Pascals Moralphilosophie" findet hier ihren Platz. [2]

Ein Gegenstück dazu haben wir in einem Nebenerträgnis der Spinozastudien, einem Aufsatz über „Die Methode Spinozas", der etwas später in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik im 113. Bande veröffentlicht wurde. [3]

Inzwischen hatte die akademische Lehrtätigkeit begonnen, und das ganze Gebiet der historischen Philosophie wurde zu diesem Zwecke unter systematische Gesichtspunkte gebracht und in einer Reihe von Vorlesungen behandelt. Zugleich begann die unerschrockene Arbeit an der Synthese, die Raoul Richter als Endziel vorschwebte. Um in „intellektueller Redlichkeit" ihren Bau unternehmen zu können, mußte zuvor der Skeptizismus in allen seinen wirklichen und möglichen Gestaltungen unterworfen werden. Es geschah in

dem zweibändigen Werk: „Der Skeptizismus in der Philosophie — und seine Überwindung", wie der Zusatztitel des zweiten Bandes sich zu sagen getraute. Der erste wurde 1904, der andere 1908 veröffentlicht. Das war eine Arbeit, zu der die schärfsten und feinsten Präzisionsinstrumente des Handwerks erforderlich waren; so konnten zwei kleinere Aufsätze, die Seitenprobleme behandeln, „Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des griechischen Skeptizismus" (in Wundts Philosophischen Studien 1902 gedruckt) und „Leibniz' Stellung zur Skepsis" (Beitrag zu den Philosophischen Abhandlungen, die Max Heinze zum 70. Geburtstage von Schülern und Freunden gewidmet wurden, 1906), aus dem fachwissenschaftlichen Rahmen nicht hier herüber genommen werden.

Nicht nur mit gefestigtem Charakter, auch mit gesicherten Grundanschauungen seines eigenen Systems trat Raoul Richter jetzt der Philosophie Nietzsches entgegen. Aus den Augen hatte er sie nie verloren, und seine innerlichste Anteilnahme hatte ihren Siegeszug durch die Welt begleitet. Die gründliche Durchforschung und Beherrschung ihrer Gedankenwelt, deren Geflecht vor seiner ordnenden Hand nicht mehr verworren lag, ließ ihn schmerzlich empfinden, wie verzerrt und unscharf ihre großen Linien und Umrisse, wie trübe und schwimmend ihre zarten und feinen Schattierungen und Farbentöne von Bewunderern wie von Verleumdern fast allgemein gesehen wurden. Dies Bild in seiner Reinheit herzustellen, schrieb er sein Buch über „Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk", das 1903 herauskam. Aber auch die Gelegenheiten, einzelne Gruppen von Menschen über Wesen und Bedeutung dieser Weltanschauung aufzuklären, ließ er nicht vorübergehen. Wir erhalten so eine Reihe von Aufsätzen, deren innerer Zusammenhang eine chronologische Ordnung verbietet.

Im Jahre 1900 starb Friedrich Nietzsche. Von der Begräbnisfeier, der er beiwohnte, berichtend, schließt Raoul Richter in einem Artikel „Friedrich Nietzsche †“ in der Vierteljahrsschrift[4] für wissenschaftliche Philosophie (Bd. 24, r) eine warme Würdigung des Menschen und Denkers an.

Als im Jahre 1906 der Münchener Allgemeinen Zeitung einen Essay über „Friedrich Nietzsche und die Kultur[5] unserer Zeit“ gab, war die Arbeit an den beiden vorher erwähnten Büchern beendet. Der Weg zur eigenen Weltanschauung auf den errungenen Fundamenten war frei, und im gleichen Jahr entstand die systematische „Einführung in die Philosophie“. Sie ist der Entwurf einer einheitlichen Auffassung vom Zusammenhang alles Seienden, und diese gründet sich auf die Überzeugung, das Bestehen einer allgemeingültigen abgestuften Wahrscheinlichkeit erkannt zu haben. Im vorliegenden Aufsatz finden wir Gedanken über Ethik und Religion auf dieser Basis.

Gleichzeitig etwa brachte die Politisch-Anthropologische Revue seines Freundes Ludwig Woltmann einen Aufsatz: „Nietzsches Stellung zu Entwicklungslehre und Rassetheorie“[6], eine Frucht erneuter Studien dieser Frage nach Veröffentlichung von Nachlaßbänden Nietzsches, besonders des „Willens zur Macht“.

Und zum Besten des Bundes für Mutterschutz, dem er als Vorstandsmitglied beitrat, als man ihm sagte, daß sich schwer ein Mann in öffentlicher Stellung dazu bereit finde, wurde der Vortrag: „Nietzsches Stellung zu Weib,[7] Kind und Ehe“ gehalten. Die darin ganz allgemeinverständlich entwickelten Gedanken erweisen zugleich die Berechtigung seines Eintretens für diese Sache; sie sind denen im vorigen Aufsatz nahe verwandt. Daher ist dem Vortrag, obwohl er

erst im Winter 1910/11 entstand, sein Platz schon hier angewiesen.

Dem gründlichen Kenner der Philosophie Nietzsches, dessen Freundschaft den Männern und Ideen, nie der Partei galt, übergab das Nietzsche-Archiv die Herausgabe der hinterlassenen Selbstbiographie „Ecce homo". Diese Arbeit war Raoul Richters verehrendem Gemüt gleichsam eine kultische Handlung; durch die treueste Genauigkeit, die geduldigste Sorgfalt konnte er etwas von der Schuld abtragen, in der er sich den Großen gegenüber, die sein Innenleben bereichert hatten, stets zu befinden meinte. Aber noch etwas anderes schuldete er hier: ungetrübte Aufrichtigkeit dem Apostel des intellektuellen Gewissens. Im Nachwort zum Ecce homo erfüllte er diese Pflicht. Er war ihr nicht minder treu in (8 einem Vortrag: „Nietzsches Ecce homo, ein Dokument der Selbsterkenntnis und Selbstverkenntnis", den er im Akademisch-Philosophischen Verein im Jahre 1909 gehalten hat. Einer falschen Auffassung sollte vorgebeugt, die gebührende Haltung dem Werke gegenüber von vornherein der Jugend eingeprägt werden.

Seit Raoul Richter die Grundlagen seiner Weltanschauung befestigt hatte, fügte sich alles, was er geistig erarbeitete, wie von selbst dem Bau des Systems ein. Vom ethischen schlug sich die Brücke zum religiösen Problem. Er behandelte es im Winter 1908/09 in einer Vorlesung über Religionsphilosophie, was seine übliche Art war, ein neues Thema durchzuarbeiten, und las dasselbe dann noch einmal ausführlicher. Das Resultat gab er noch kurz vor seiner Erkrankung in einem Buche gleichen Titels im Winter 1911 heraus. Gewissermaßen eine Vorfrucht, ein erstes Ringen (9 mit dem gewaltigen Stoff, bedeutet der Vortrag: „Philosophie und Religion". Er wurde im Jahre 1905 gehalten,

wiederum im Akademisch-Philosophischen Verein, dem Boden, wo der Verfasser seit seiner Studentenzeit die gleichstrebende Jugend suchte und fand. Dann erschien er in den „Pädagogisch-Philosophischen Studien“ und zugleich als Broschüre im Verlag von Ernst Wunderlich in Leipzig.

Die methodologischen Untersuchungen, die dieser Gegenstand erfordert hatte, setzten sich fort auf einem benachbarten Gebiet: wie dort die Philosophie von der Religion, so wurde sie hier von der Kunst abgegrenzt. Anläßlich seiner 1905 erfolgten Ernennung zum außerordentlichen Professor hielt Raoul Richter im Jahre 1906 die Antrittsvorlesung: „Kunst und Philosophie bei Richard Wagner“ (erschienen [10] bei Quelle & Meyer, Leipzig, im gleichen Jahre). Wie es der akademische Brauch ist, hatte er hier vor Kollegen wie vor Studierenden aller Fakultäten zu sprechen, und darum führt er diesmal seine Hörer hinaus aus seinem engeren Fach, und übt die ernste Meßkunst an der Welt des Schönen.

Nicht nur als Enthusiast, auch als tiefer Kenner fast aller ihrer wahrhaft großen Erzeugnisse durfte er in den Bezirken der Musik und Dichtung seine zweite Heimat finden. Über Erkenntnis und Kunst wölbte sich ihm der gleiche Himmel — ein Äther, in dem Kleinliches verdampfte. Und schloß sich Raoul Richters Geist persönlichen, rein menschlichen Beziehungen mit einer Wärme auf, die Fernerstehende nicht ahnen konnten — gerechtfertigt mußte jedes solche Verhältnis werden durch eine Übereinstimmung im Wesentlichen der Charaktere; er mußte dem Anderen unter jenem Himmel einmal begegnet sein.

Wir können das Dokument einer solchen Freundschaft hier aufzeigen. Ludwig Woltmann, der als Pionier auf dem Wege ins Land einer neuen Metaphysik und Religion ihm unersetzlichen Geistesumgang gewährte, fand in

Italien im Jahre 1907 einen vorzeitigen Tod. Seinem Andenken widmete Richter eine Gedenknummer in der von dem Verstorbenen gegründeten Zeitschrift, der Politisch-
(11 Anthropologischen Revue, worin er den Aufsatz: „Ludwig Woltmann, die Persönlichkeit und ihr Werk" verfaßte (Mai 1907).

Mit diesem Freunde stimmte er überein in der Wertschätzung von Schillers philosophischen Schriften. Sie machte er zum Gegenstand seminaristischer Übungen im Sommer 1907. An dieser Art der Tätigkeit entwickelte sich seine eigenste Lehrbegabung, und nicht leicht werden die Teilnehmer vergessen, wie er aus den Köpfen der Studenten Funken, selbst lichte Strahlen lockte, sie alle auffing, wie in einem Brennspiegel ordnete, und das Problem der gemeinsamen philosophischen Arbeit damit in helle Klarheit setzte. Gegen Ende des Semesters gab er diesmal in einem Vor-
(12 trag: „Kant und Schiller in gegenseitiger Beleuchtung" dem Akademisch-Philosophischen Verein, in dem er viele seiner Schüler wußte, ein Beispiel an einem im Seminar aufgetauchten Probleme, wie solche methodisch zu ordnen und zu gliedern sind. Dieser Vortrag ist bisher noch nicht gedruckt worden. Daher mußten stilistische Unebenheiten, die der Verfasser nicht hätte stehen lassen, in bescheidenstem Umfang geglättet werden.

Wie bei Schiller die ethischen Lehren Kants, so fand Richter aus dem philosophischen Gehalt der sittlichen Strömungen unserer Tage Wertvolles eingeschmolzen in ein dichterisch erschautes eigenes Weltbild; es war Richard Dehmels „Roman in Romanzen": „Zwei Menschen". Einen Gewinn seiner innigen Beschäftigung mit diesem Kunstwerk, seiner feurigen Bewunderung, die Großem gegenüber mit den Jahren keine Abschwächung erlitt, enthält der Aufsatz:

„Richard Dehmels ‚Zwei Menschen‘ als Epos des modernen Pantheismus“. Er war die Erfüllung der heiklen Aufgabe, die der Winter 1908 Raoul Richter stellte: auf dem Gesellschaftsabend des Professorenvereins, altem Gebrauche folgend, der zu Beginn dieser Feste einen zugleich belehrenden und unterhaltenden Vortrag von einem der gelehrten Mitglieder fordert, vor den Vertretern der Wissenschaft, wie vor ihren Frauen und Töchtern, über ein beliebiges Thema zu sprechen. 13)

Für ihn freilich war die Wahl auch diesmal nicht beliebig; es fehlte nicht der Zusammenhang mit dem in jenen Jahren vorherrschenden ethisch-religiösen Ideenkreis. Und wie eine prophetische Offenbarung dessen, was Raoul Richter nur als Ausblick seiner eigenen, durch die Schranken der philosophischen Erkenntnisgrenzen gebundenen Weltanschauung erworben hatte, weisen die letzten Gesänge der Dichtung auf ein entschlossenes Zugreifen in das Getriebe des Lebens, auf den Mut, Besserung zu erhoffen, die Schulter mit anzustemmen.

Solchem Credo mußte das soziale Wirken, die reformatorische Tätigkeit der Jugend, wie sie sich in der „Freien Studentenschaft“ bewußt und hingebend verkörpert, in steigendem Maße zusagen. Seiner Hochschätzung in dem Augenblicke Ausdruck zu geben, wo schwere Schädigungen ihr Bestehen bedrohten, bot ihm der Antrag, die Festrede zur Feier ihres fünfzehnjährigen Bestehens zu halten, willkommenen Anlaß. Sie wurde auf Wunsch der Freien Studentenschaft in der „Akademischen Rundschau“ gedruckt, im Jahre 1911; ihr Titel lautet: „Ziele des Wissens und Wollens in der akademischen Jugend“. 14)

Es ist unser letzter — und es war sein letzter Vortrag.

So verschieden die einzelnen Arbeiten sein mögen, eine große Einheitlichkeit zeichnet sie aus. Sie alle flossen aus einem Geiste, der einmal die kurzen Worte aufs Papier warf: „Der ethische Kitt ist alles, worauf's ankommt."

Und noch ein Gemeinsames verbindet sie: die Freude, die es dem Verfasser bereitete, sich des Mittels literarischer Darstellung bedienen zu dürfen. Nicht oft in seinem arbeitreichen Leben hat er sie sich gestattet. Und doch schätzte er eine Tätigkeit, die den Kreis der philosophisch Interessierten über Schule und Gelehrte hinaus erweiterte, nicht gering — und im Zwiespalt zwischen philosophischem Imperativ und künstlerischer Neigung war diese zwar unterworfen, nicht gänzlich beruhigt worden. Aber das intellektuelle Sittengesetz, wie alle kategorischen Imperative, „gebietet unnachlaßlich". Es forderte von Raoul Richter, daß nie der Versuchung nachgegeben werde, beim Aufrichten seiner Weltanschauung ein Baustück zu verwenden, das schön und brauchbar schiene und eine Lücke füllte, für unbedingte innere Tragfähigkeit aber keine Gewähr leistete. Nichtsdestoweniger verlangte es von ihm, dem die Erkenntnis ins Bewußtsein gedrungen war, eine Zergliederung der Wirklichkeit müsse ein notwendig falsches, weil zerstücktes Weltbild erzeugen: daß er ohne Unterlaß nach einem solchen Wiederaufbau strebe.

Was man in solcher Arbeit aber erwirbt, läßt sich nur auf die Weise Anderen ganz mitteilen (soweit die menschliche Ausdrucksfähigkeit überhaupt reicht), daß der mühsame Weg der Gewinnung mit dem Leser oder Hörer nochmals beschritten wird — wie es Raoul Richter in seinen wissenschaftlichen Büchern und Vorlesungen getan hat. Empfängliche Geister fühlten dennoch öfter bei einem kühnen Einfall, manchem lebenvollen Bilde die anschaulich hochstrebende

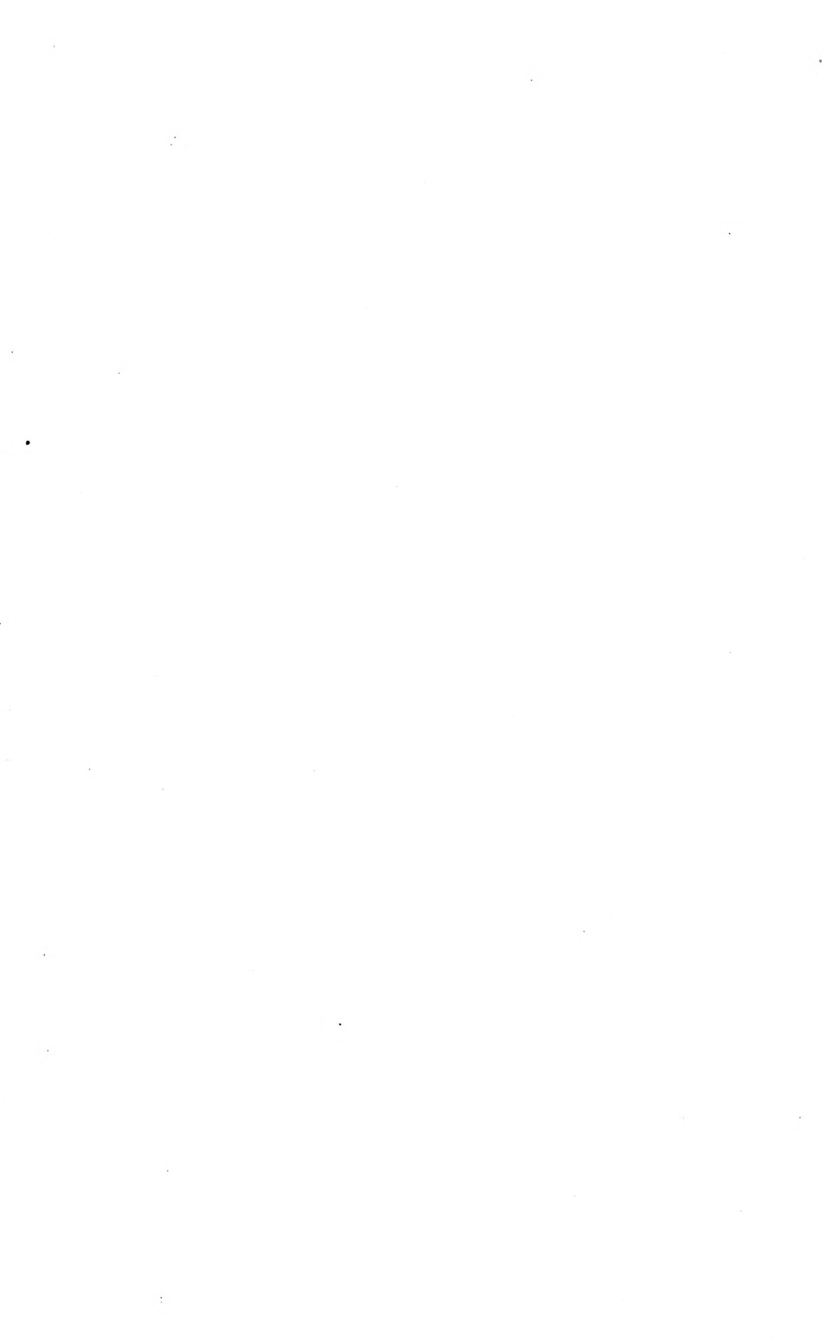
Phantasie — in dem sofort wieder gezügelten Gedanken aber die Herrschaft des reinen Vernunftwillens. Und so war das Beispiel vielleicht die beste Lehre.

Auch unsere Aufsätze sind keine Erzeugnisse spielender Behandlung ihrer Gegenstände. Von ihnen gilt Kants Wort, das Raoul Richter in den von ihm gesammelten „Kant-Aussprüchen“ zitiert:

„Nur derjenige kann etwas auf eine populare Weise vortragen, der es auch gründlicher vortragen könnte.“

Daß diese Sammlung eine relative Vollständigkeit erreichen konnte, danke ich dem gütigen Entgegenkommen der Verlagsbuchhandlungen Quelle & Meyer, Ernst Wunderlich und Otto Wigand, die mir den Abdruck der bei ihnen erschienenen Aufsätze freundlich gestattet haben.

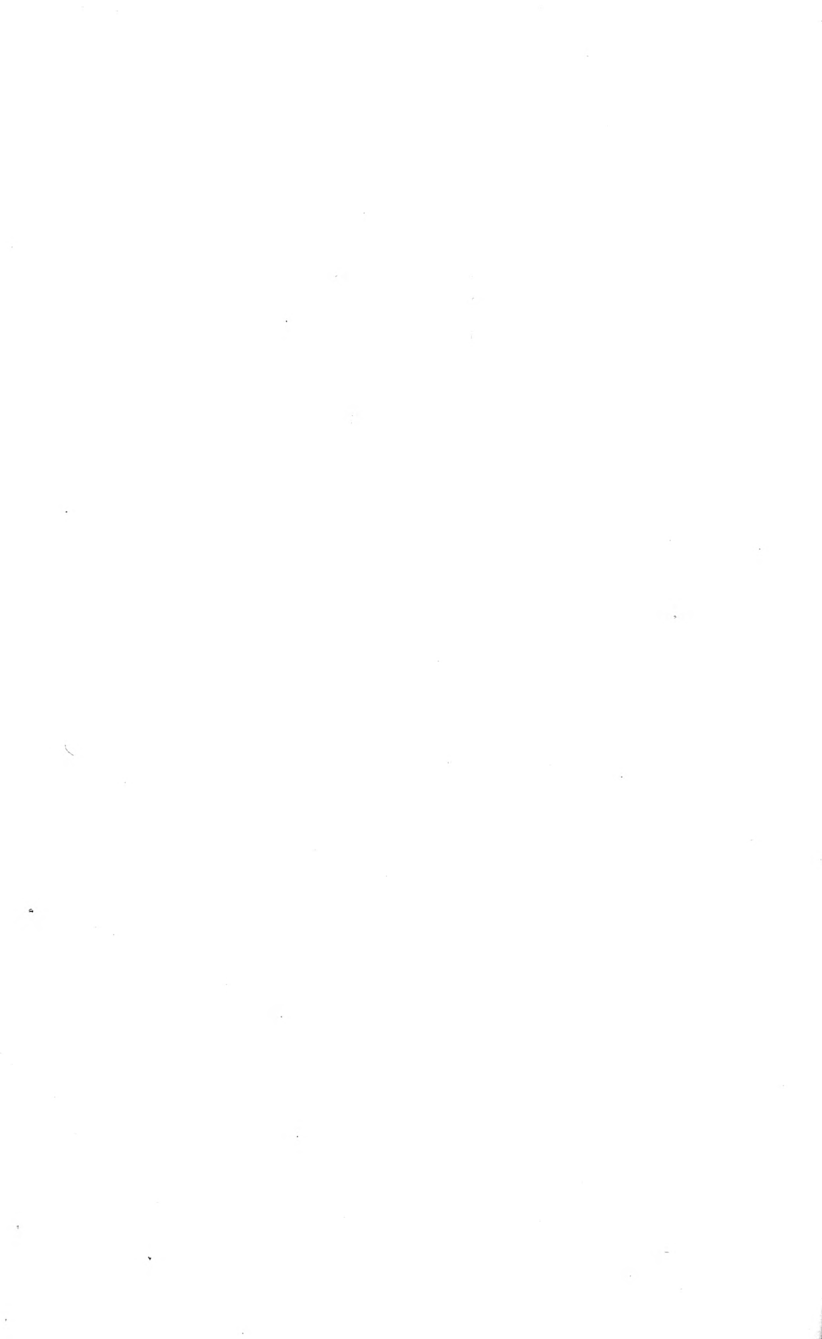
Lina Richter.



Inhaltsverzeichnis.



Zur Lösung des Faustproblems



Probleme sind wesentliche, zu Recht bestehende Fragen; darum sind alle Probleme Fragen, aber nicht alle Fragen Probleme. Es ist ein Irrtum, zu glauben, man habe ein Recht, alles zu fragen, nur die Beantwortbarkeit habe ihre Grenzen. Was in sich einen offenen oder versteckten Widerspruch enthält, kann zwar leicht durch ein Wie, Warum oder Wozu in die Frageform erhoben werden, die Berechtigung dazu aber nie erbringen. Es scheitert nicht an der relativen, sondern der absoluten Unbeantwortbarkeit, d. h. es hört auf gefragt werden zu dürfen, womit es nicht aufhört gefragt zu werden. Die Kindheitsgeschichte der Individuen wie der Menschheit bringt Beleg auf Beleg dafür. So waren eigentlich alle Fragen nach dem Gottesbeweise solche unerlaubte typische Kinderfragen aus der Geschichte der Menschheit. Und es ist das unschätzbare Verdienst der kritischen Periode unter der Führung Kants, solch unberechtigten Eindringlingen die Türe gewiesen zu haben, um die wirklichen Probleme desto klarer und deutlicher aufstellen zu können. Diese Methode, die, auf die Philosophie angewandt, erst die eigentliche Erkenntnistheorie geschaffen, ist aber eine universelle und gilt für alle Gebiete. Um zu einem Problem zu sprechen, muß es ein solches geben; sonst schlägt man sich mit Dunst- und Nebelgestalten herum, vergeudet unnütz Kraft und Zeit, und gewinnt nicht einmal die bessere Einsicht, daß Spukgestalten die Streitobjekte gewesen — beweise doch, eben daß man sich mit ihnen herumgeschlagen, ihre Realität zur Genüge! So

entsteht von vornherein die Frage: Gibt es ein Problem im Goetheschen Faust, und wenn es eins gibt, wie lautet es?

In der Tat hat man nun auch das Problem im Faust in ein Problem über den Faust umzuwandeln gesucht. Die dogmatischen Erklärungsarten und Entartungen, die von der Voraussetzung ausgingen, das Werk stehe unter einem einheitlichen Plan, der nur zu suchen sei, um den Schlüssel zum Ganzen abzugeben, und von dem aus jedes Detail erklärt werden könne, gerieten auf dieser Jagd auf Abwege und setzten die genialste lebensfrischeste Dichtung zu plattester Symbolik herab. Der Dogmatismus aber ruft stets den Kritizismus hervor und so auch hier.

Die Frage: Gibt es eine einheitliche Idee im Faust, gibt es ein Faustproblem? trat in den Vordergrund; mit der Fragestellung war auch der Weg zur Lösung gezeichnet: die historisch-kritische Erklärungsart begann; die glänzende entwickelungsgeschichtliche Analyse des Gedichts von Kuno Fischer stellte die Abfassungszeiten der einzelnen Teile fest und kam zu der Ansicht, daß zwei Dichtungen in der jetzt vorliegenden Gestalt des Faust vereinigt seien, zwei Dichtungen, durch große Zeitintervalle, wie durch Plan und Anlage getrennt. Es ist die „alte" und die „neue Dichtung". Diese, von der Idee der Läuterung und der Wette beherrscht, ist der bei weitem größte Teil des Ganzen, jene, deren Plan wir nicht kennen, deren Thema aber „Urnatur gegen Unnatur" gewesen sein mag, bildet nur einen Bruchteil des ersten Teils der Tragödie. Es war nun die Aufgabe Goethes, die beiden Dichtungen zu einer Einheit zu verschmelzen. Heterogene Elemente aber können nie zur Einheit erhoben werden. Die Aufgabe war nach Fischer unlösbar und ungelöst. Durch die umsichtigsten kritischen Unter-

suchungen weist er schlagend nach, daß tatsächlich auch das fertige Werk verschiedenartige Elemente enthalte, daß das Gedicht selbst den Beweis erbringe, daß es nicht unter einer einheitlichen Konzeption stehe.

So sehr man auch den bisherigen Resultaten zustimmen muß, so gefährlich ist es, voreilige Konsequenzen aus ihnen zu ziehen; denn die nächste Frage, die sich hier sogleich aufdrängt, ist von der größten Wichtigkeit. Sie lautet: gibt es noch jetzt eine Einheit im Faust? gibt es noch jetzt ein Faustproblem? Es ist der brennendste Punkt der Voruntersuchung. Alles vorige war nur Material, nur Vorbereitung für diese Kardinalfrage. Man darf sich nicht darüber täuschen: fällt die innere Einheit im Faust, so sinkt das grandioseste literarische Riesenwerk zu einem Pêle-Mêle genialer Bruchstücke und Lebensbilder zusammen — das aber darf, kann und wird nicht sein! Von dem notwendigsten innerlichen Bedürfnis, die Einheit zu retten, durchdrungen, von der Doppelseite der Dichtung überzeugt, legt Kuno Fischer die Einheit in das Leben und die Person des Dichters, eine Folgerung, die aus der historisch-biographischen Analyse des Gedichts fließt und nicht nur das Verständnis zur Entstehung, sondern zum Inhalt des Werkes bedeutend fördert. Aber die so hergestellte Einheit könnte uns nicht über die verlorene hinwegtrösten. Muß nun die kritische Forschung die Einheit der Tragödie selbst verwerfen und verwirft sie sie? Die erste Frage muß mit einem kräftigen Nein, die zweite mit bedingtem Zustimmen beantwortet werden.

Die Einheit fällt nicht notwendig mit der Vereinigung der beiden Dichtungen. Sie fällt nicht, wenn der alte Plan sich dem neuen fügt, wenn er nicht nur in ihn aufgenommen, sondern ihm untergeordnet wird, wenn er so in ihn eingeht, daß er als Mittel verwendet, nicht als gleichberechtigter Selbst-

zweck ihm zur Seite steht. So und nur so war die Lösung möglich und so fand sie statt. Die beiden Grundpläne durchkreuzen sich nie, wohl aber die von ihnen durchdrungenen Einzelheiten. Nicht die inhaltliche, die künstlerische Einheit mußte teilweise geopfert werden. Man kann die mannigfachen Differenzen und Widersprüche in Einzelheiten zugeben, die Kernprobleme bleiben unberührt. Daß aber jene nur, nicht diese den Zwiespalt der Dichtung offenbaren, wird im folgenden zu zeigen sein.

Als Hauptargumente für den Widerstreit der beiden Dichtungen deckt die Kritik Fischers zwei gewichtige Punkte auf: die Doppelseite des Mephisto und den öfteren Verlust der Wette. Die treffliche Zusammenstellung der in Frage kommenden Stellen bringt den unwiderlegbaren Beweis, daß dem Erdgeist in der alten Dichtung eine größere Rolle zugeschrieben, daß der Gefährte des Faust als Erdgeist geplant war. Die Folge davon ist, daß in der alten Dichtung der Teufel ein Anderer ist, als in der neuen. Man kann sich den erbrachten Beweisen nicht verschließen, sie sind als vollgültig anzuerkennen; sie decken einen gewaltigen künstlerischen Fehler auf, der Grundidee der neuen Dichtung, der Läuterung des Faust durch das Leben, widersprechen sie nicht.

Der zweite Punkt scheint mißlicher. Auch hier hat man sich dem Material zu beugen. Tatsächlich verliert Faust dem Wortlaut nach die Wette des öfteren, besonders in seiner glühenden Gretchen-Leidenschaft. Die Wette ist aber der Grundgedanke der neuen Dichtung. Wird gegen sie vor dem Schluß dem Sinne nach verstoßen, so ist das einheitliche Problem gefallen. Zum Glück geschieht dies aber nicht. Daß Faust Leidenschaften empfindet, widerspricht dem Sinne der Wette ebensowenig, wie daß er seine leidenschaftlichen Empfindungen äußert. Er selbst erwartet ja solche vorübergehend

Genüsse vom Leben; aber ob ihn diese befriedigen, darin eben liegt das Problem und dazu muß er sie durchleben. Wenn er seine Liebe zu Gretchen unendlich, ewig nennt und in ihr momentan sein höchstes Glück sieht, so ist damit noch nicht gesagt, daß sie ihn dauernd befriedigt. Nicht in trunkenem Rausch, sondern in nüchterner Klarheit muß er zum Augenblicke sprechen: „Verweile doch, du bist so schön!" Das Problem der Wette ist viel zu ernst gestellt und geht viel zu sehr auf den Wert des Lebens in seiner vollen Tiefe ein, als daß ein vorübergehender Taumel dauernd über Wert oder Unwert zu entscheiden habe. Es mußte aber ein solcher Taumel durchlebt und überwunden werden. Eben darum konnte die Gretchen-Tragödie der alten Dichtung sich so gut dem Sinne nach dem Plan der neuen Dichtung fügen, wenn auch im Wortlaut oft gegen die Wette gefehlt sein mag.

Um das Bisherige noch einmal kurz zusammenzufassen: Es bestehen ursprünglich zwei Dichtungen. Beide tragen das Gepräge verschiedener Grundideen, sie werden vereinigt zum Faust in der jetzigen Gestalt und zwar so, daß der alte Plan dem neuen untergeordnet, ein integrierender Bestandteil desselben wird. Größere Differenzen und Widersprüche, so in der Natur des Mephistopheles, haben nicht vermieden werden können; daneben aber besteht die Einheit in großen Zügen, nicht als planmäßig ursprünglich konzipierte Idee, aus der jedes Detail zu erklären wäre, sondern als Vereinigung zweier sich nicht widersprechender verschmolzener Pläne. Damit ist das Problem im Faust gerettet, bleibt noch übrig es zu formulieren.

Streng genommen sind es zwei Probleme, die die ganze Dichtung behandelt, das himmlische und das irdische, das Gottes über Faust und das des Faust über das Leben.

Beide sind in die Form der Wette gegossen. Die erste wird im Himmel, die zweite auf Erden geschlossen. Hat die erste den Wert des Menschen zum Gegenstande, so steht der Wert des Lebens im Mittelpunkte der zweiten; oder anders ausgedrückt: das Gute und das Glück sind die zwei großen Aufgaben, die unsere Tragödie zu lösen sucht. Stellen wir sie in den Worten des Gedichts selbst gegenüber. Das erste Thema enthalten die Worte des Herrn im Prologe:

„Nun gut, es sei dir überlassen.
Zieh diesen Geist von seinem Urquell ab
Und führ' ihn, kannst du ihn erfassen,
Auf deinem Wege mit herab,
Und steh' beschämt, wenn du bekennen mußt:
Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange
Ist sich des rechten Weges wohl bewußt.“

Das zweite Problem tritt in dem Dialoge zwischen Faust und Mephisto deutlich hervor:

Faust.

„Werd' ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen,
So sei es gleich um mich getan!
Kannst du mich schmeichelnd je belügen,
Daß ich mir selbst gefallen mag,
Kannst du mich mit Genuß betrügen;
Das sei für mich der letzte Tag!
Die Wette biet' ich!

Mephistopheles.

Top!

Faust.

Und Schlag auf Schlag!
Werd' ich zum Augenblicke sagen:
Verweile doch! du bist so schön!
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zugrunde gehn!“

Die beiden Probleme sind festgestellt; in einfachster genialster Weise sind sie im Gedicht verbunden. Welches ist nun die Brücke, die vom einen zum anderen führt? Die Lösung des einen bedingt die des anderen. Worin Einer den Wert des Lebens erblickt, offenbart seinen moralischen Standpunkt. Was ihn befriedigt, was ihn glücklich macht, ist der Maßstab für den Grad seiner Läuterung. Das irdische Problem ist der Spiegel des himmlischen.

Wir haben bisher nur festgestellt, daß der Faust soweit eine Einheit habe, daß dem Hauptproblem das ganze Gedicht zu grunde gelegt werden dürfe, und wie die Probleme zu formulieren seien. Es folgt nun der Mittelpunkt und Kern der Untersuchung, unser eigentliches Thema: die Lösung des Faustproblems. Aber nicht, wie ist es gelöst? sondern in welchem Sinne ist es gelöst? soll die Überschrift dieses Teiles lauten. Nicht das tatsächliche Ergebnis soll festgestellt werden — dies würde auf eine Inhaltsangabe des Gedichts hinauslaufen — die Weltanschauung, der philosophische Geist, der das Ganze durchzieht, jede Begebenheit bestimmt, jedes Ereignis durchtränkt, soll aufgedeckt werden.

Diese Weltanschauung wird dem Thema, dem Problem der Tragödie gemäß eine ethische sein müssen. Nicht um den Zusammenhang der irdischen Welt in sich oder mit anderen Welten, nicht um Kosmologie oder Metaphysik kann es sich hier handeln, wo der Wert des Lebens und des Menschen im Brennpunkte stehen; dies aber sind rein ethische Gesichtspunkte und zwar die Hauptprobleme der Ethik. Die Fragen nach dem Glück und dem Guten bilden die Endziele aller Moralwissenschaft, wie die Untersuchung über die Willensfreiheit den Ausgangspunkt.

Die beiden Grundanschauungen aber auf diesem Ge-

biete sind der Optimismus und Pessimismus. Wo es sich um den Wert des Lebens in seiner ganzen Tiefe handelt, treten die beiden Grundrichtungen stets hervor. Dabei handelt es sich nicht um den Wert des individuellen Lebens oder des individuellen Menschen; wo man so fragt und entscheidet, herrscht der kleinliche, praktische Pessimismus und Optimismus des Alltagsmenschen; dem das Leben herrlich und schön erscheint, wenn ihm etwas Gutes widerfahren, erbärmlich und verabscheuungswürdig, wenn ihm etwas mißraten ist; der den Wert des Lebens nach seinen eigenen kleinen, guten und schlechten Impulsen und Handlungen mißt und nur allzusehr von sich auf Andere schließt. Nicht die kleinlichen Erfahrungen des Individuums können hier maßgebend sein, wo die Probleme, hohen Granitblöcken gleich, riesenhaft und imposant das Alltags- und Durchschnittsleben überragen. Hier ist die Frage nicht nach dem Wert eines Menschen, nicht eines Lebens, sondern des Menschen, des Lebens.

In grandiosester Weise nun verkörpert sich diese Frage in unserer Tragödie; denn diese ist durch und durch genialisch. Damit aber bietet sie die Bürgschaft, das Problem in seinem größten Umfange, in seiner ganzen Allgemeinheit behandelt zu haben. Denn es gibt ein Merkmal, ein typisches Kennzeichen aller künstlerischen Genialität, was sie scharf gegen alle Talente abgrenzt: die Gabe, im Einzelnen den Spiegel des Allgemeinen zu sehen, ohne daß die konkreteste Plastik des Spezialfalles darunter zu leiden hätte. Der Grad und Umfang der Gabe stempelt zum Genie; daher man sich öfters streiten wird, ob jemand ein Genie, als ob eine Leistung genial sei. Diese geniale Gabe gleicht darin einigermaßen der logischen Funktion, Gattungsbegriffe zu

bilden. Hier wie dort steht Eins als Repräsentant für Vieles. In diesem Sinne bildet das Genie Lebensbegriffe. Aber ein gewichtiger Unterschied ist anzumerken. Während der Begriff je allgemeiner um so leerer wird, teilt die geniale Leistung diesen Nachteil nicht. Ist doch ihre Urbedingung die konkreteste, lebenswahrste Darstellung des Einzelfalles, der ein Abbild des Allgemeinen ist. So können wir auch sagen: Genie ist höhere Symbolik. In eine bestimmte, endliche, gegebene Form wird eine Unendlichkeit gegossen — Beethovens Symphonien, Goethes Dichtungen, Leonardos Bilder erbringen die Belege dafür.

Da man sich aber die geniale Produktion nicht als ein langsames Ansammeln von Material, das in ein einzelnes Gefäß gebracht wird, vorzustellen hat, sondern als intuitive Erfassung des Allgemeinen im Speziellen, so sind die genialischen Leistungen nicht an Zeit und Raum gebunden. Sie gelten für Zukunft und Gegenwart, und das ist ihre Ewigkeit. Das Genie sieht nicht in die Breite, sondern in die Tiefe, nicht auf den Umfang, sondern den Kern, es erwirbt nicht mühsam Erkenntnisse, es hat Offenbarungen.

Es gibt kaum eine andere Dichtung, die in diesem Sinne durch und durch genial wäre, wie der Faust. Bei allem mittelalterlichen Kolorit, bei strenger Beibehaltung des Romantisch-Legendarischen, bei feinster Individualpsychologie leuchtet überall das Allgemein-Menschliche hindurch. Faust ist ein Kind seiner Zeit und seines Landes, aber in ihm verkörpert sich der Norddeutsche, der Deutsche, der Kulturmensch, der Mensch. So steht er als Repräsentant der Menschheit, ohne seinen nationalen individuellen Charakter zu verlieren. Und so jede Begebenheit, jede Person der Tragödie. Aber die individuellen Gedanken, Ge-

fühle, Entwickelungen im Faust *bespiegeln* nicht nur die allgemein-menschlichen, sie *erheben* sie auch zur höchsten Potenz der Intensität. So müssen auch alle rein äußeren Hemmnisse hinweggeschafft werden — ein wesentlicher Teil der Rolle Mephistos — damit Faust in großen Zügen das Leben durchlebe; so wächst die Dichtung ins Überlebensgroße. Nun erst können wir guten Muts die Frage nach dem Sinne der Lösung stellen; wir werden sicher sein, daß das Gedicht uns in den weitesten Grenzen, den tiefsten Tiefen die Antwort nicht schuldig bleibt. Wir könnten sie ebensogut an das Leben selber stellen, denn der Faust ist das Leben in kondensiertester Form.

Es ist hier der Ort, einem gewichtigen Mißverständnis vorzubeugen, welches auf die ganze folgende Darstellung Bezug hat. Es könnte den Anschein haben, als würde hier die Ansicht vertreten, Goethe habe im Faust Moral predigen wollen, habe sich für Optimismus oder Pessimismus entschieden und zur Erläuterung seine Tragödie verfaßt. Keineswegs. Aus der Erklärung des Genialischen folgt unmittelbar, daß der Einzelfall nicht als Beispiel für ein Allgemeines steht, sondern daß dieses sich in ihm spiegelt, also durch den Leser herausgezogen werden kann. Was bei dem Schöpfer zugleich ist, ist bei dem Kritiker sukzessiv. So können wir auch sagen: was lehrt uns das Leben? ohne diesem eine Lehrabsicht unterzuschieben; genau im gleichen Sinne werden wir fragen: was lehrt uns der Faust? nicht, was wollte Goethe mit seinem Faust uns lehren?

Wir beginnen mit des Faust ureigenstem Problem, *der Frage nach dem Wert des Lebens, nach dem Glück*. Man darf nicht vergessen, wer das Problem stellt, wer es löst. Es ist Faust, der Übermensch, dessen Leben nur ein großartiges Experiment für die ganze Frage

ist, der mit titanenhafter Kraft nach dem Letzten und Höchsten strebt, der den gewaltigsten Flug nimmt, den je ein Sterblicher genommen; bei dem man nur schwankt, ob Ziel oder Mittel imposanter sind.

Es wird sich zeigen, daß seine Lösung mit gleichem Rechte optimistisch wie pessimistisch genannt werden darf, daß sich eine Art Antinomie ergibt, die aufgestellt und deren Schlüssel gefunden sein will.

Am Eingange der Dichtung sehen wir Faust nicht als Jüngling, sondern als Greis. Er hat bereits ein volles Leben hinter sich, ein Leben nur einem Ziel gewidmet, der Wahrheit; nur auf die eine Voraussetzung gebaut, daß das Wissen das Glück sei; nur einem Instinkte folgend: dem Erkenntnistrieb. Von dem glühendsten Streben nach Wahrheit beseelt, hat er das ganze Gebiet der Wissenschaften in die Breite und Tiefe durchmessen, ist von der Mitwelt als größter Gelehrter gefeiert; das war Inhalt und Thema seines bisherigen Lebens. Im Anfangsmonologe der Tragödie zieht er das Resumé: Höchstes Streben, emsigster Fleiß auf der einen, trostlose Unwissenheit, täuschender Irrtum auf der anderen Seite. Der Zweifel an der Erkenntnis wird zur Gewißheit, nur eine Wahrheit ist die Beute der Jagd nach Wahrheit geworden:

„Und sehe, daß wir nichts wissen können."

So klingt es bald wie leises Klagen, bald wie gellender Aufschrei durch die Anfangsszenen der Tragödie. Der wahnsinnigste Schmerz, mit dem Faust das Wissen verleugnet, wirft Licht auf die Hoffnung, die er auf diesen Wert gesetzt, auf die Kraft, die er diesem Ideale gewidmet. So ist er der kompetenteste Richter, sein Urteil schwerwiegend, seine Verdammung schmerzverbreitend.

Ein Wert des Lebens ist rettungslos gefallen: das Studium, die intellektuelle Arbeit führt allein weder zur Wahrheit, noch zum Glück.

Diese Erkenntnis trifft Faust schwer, aber sie bricht ihn nicht. Die Enttäuschung wird zur Verzweiflung, aber schon sehen wir in dem Strudel der Empfindungen, in dem Lechzen nach der Erhabenheit des Todes, das sich so großartig vor dem Ostergesange und auf dem Spaziergange offenbart, sich den Wunsch nach neuen Werten ablösen, ein unbestimmtes Drängen und Sehnen, einen neuen Weg zu versuchen.

Auf abgetane Epochen blickt man mit ungewöhnlicher Härte und Verachtung unmittelbar darnach zurück. Dieser Verachtung entströmt der gewaltige Fluch auf das Leben, den aber schon der Wunsch, es zu durchkosten, durchglüht. Denn die Verachtung einer Sache gebiert die Liebe zum Gegenteil. Das wilde, stürmische Leben, der größte Kontrast zur kleinlich ruhigen Stubengelehrsamkeit, wird nun Fausts Geliebte, sein Ideal, das der Erdgeist symbolisiert:

„Ich fühle Mut mich in die Welt zu wagen,
Der Erde Weh, der Erde Glück zu tragen,
Mit Stürmen mich herumzuschlagen
Und in des Schiffbruchs Knirschen nicht zu zagen.“

Oder auch:

„Und führt mich weg zu neuem bunten Leben!“

Dieser Wunsch, diese Liebe bestimmt den Fortgang in der Bibelübersetzung, vom Wort und Sinn zu Kraft und Tat; so antizipiert Faust unbewußt in wünschenden Gedanken seine kommende Entwickelung. Der Wunsch drängt zum Entschluß, der Entschluß zur Ausführung. So ge-

langen wir zur Wette mit dem Teufel, deren Inhalt das Durchkosten des Lebens in allen Dimensionen ist:

„Wir sehn die kleine, dann die große Welt.“

Die Themen des ersten und zweiten Teiles der Tragödie. Der Wert der Erkenntnis ist gefallen. Der Schmerz darüber hat die Verachtung, diese ein neues Ziel geboren, das Ziel: das Leben der Aktivität, der Kraft, der starken Gefühle zu erproben. Es ist das Programm der Wette, deren Auslösung lautet:

„Werd' ich zum Augenblicke sagen,
Verweile doch! du bist so schön!
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann mag die Welt zugrunde gehn.“

Vor dem Experiment zweifelt Faust an dessen Gelingen. Wir werden am Schlusse sehen, ob sein Vorurteil auch sein Urteil sein wird.

Vergessen wir nicht, daß die Verwünschung von Wissen und Erkennen die Triebfeder zu seiner Weltfahrt wird. Mit psychologischer Notwendigkeit wird in ihr zunächst die trockner Gelehrsamkeit heterogenste Seite betont werden müssen und den nächsten Phasen den Stempel aufdrücken. Es ist dies aber die typische Verkörperung der Willensbetätigung und zugleich deren höchste Spitze: die individuelle Liebe. Sie und ihr Wert werden zunächst Ziel und Mittelpunkt alles Strebens sein. So kommen wir zur Gretchen-Tragödie — und schon das Wort Tragödie läßt uns in schmerzlicher Vorahnung den Ausgang erraten. Auch dieser Wert wird nicht das Glück ausmachen, auch er wird fallen müssen.

Nirgends vielleicht in der Literatur ist in so genialer Weise der Typus „Mann“ dem Typus „Mädchen“ liebend

gegenübergestellt worden. Bei aller mittelalterlichen Farbe, bei dem spezifisch Katholischen, dem Kleinbürgerlichen Gretchens ist sie in ihrem innersten Wesen die Personifikation alles Mädchenhaften, wie Faust der Repräsentant der Männlichkeit.

Sie, niederen Standes, er der elegante Kavalier, ihr enger Horizont, seine weiten Perspektiven, sie unerfahren und unschuldig, er im Rückblick auf lange Vergangenheit, ihr fast kindliches Alter, seine volle Männlichkeit — alle diese Züge sind nur der Spiegel tiefgreifender und tragischer Verhältnisse. Es ist das Problem: Mann und Weib. In ihrem ersten Alleinsein ist das ungleichartige Verhältnis, sein liebevolles Herabneigen, ihr liebevolles Aufblicken so verführerisch und reizend vorgeführt, daß die Tragik vergessen wird. Nicht nur Faust vergißt sich in Gretchen, auch wir vergessen uns in dem Paare.

Und doch liegt gerade hier der tiefste und innerlichste Grund des tragischen Ausganges der Liebe. Wo das spezifisch Weibliche dem Männlichen gegenübersteht, ist eine unendliche Kluft, ein tiefer Abgrund, den nur die Leidenschaft zu überbrücken vermag. Gerade der Kontrast wird zum Reiz, und wenn dieser befriedigt ist, sinkt er stufenweise; mit dem Besitze schwindet die Liebe . . . .

Ihre Ewigkeit beruht aber nicht auf der Verschiedenheit, sondern der Gleichheit der Individuen; nicht im gewaltigen Hinüberschwung, in allmählicher Assimilation liegt die Bürgschaft für die Unvergänglichkeit. Der Verschmelzungsprozeß von Mann und Weib zu einer höheren Einheit ist die ewige Liebe, im Gegensatz zur romantischen, wie sie ein großer nordischer Denker einmal schön genannt hat. Fausts Leidenschaft zu Gretchen ist aber durch und durch romantisch; der Affekt ist mehr hoch wie tief, mehr

stark wie lang; der Grund liegt eben in dem spezifisch Mädchenhaften der Geliebten.

Es ist undankbar und unmöglich, in Worten die Grazie und Anmut, das Rührend-Reizende und Reizend-Rührende, das Liebenswürdig-Tiefe und Tief-Liebenswürdige, was Goethe um die Gestalt seines Gretchen gegossen, darzustellen; sie ist ganz und gar Musik, harmonisch und melodiös ist ihr Wesen. Sie spricht in Reimen oder in Tönen. Goethe und Gounod haben sich die Hand gereicht, Anmut und Ernst, Unschuld und Schuld, Liebe und Verzweiflung in einem Wesen zu vereinen; sie haben eine Apotheose des Mädchenhaften gesungen ....

Es ist bezeichnend, daß Goethe gerade das Liebesdrama Fausts in ein ungleichartiges Verhältnis von Mann und Frau hinausgespielt hat. Auf solche Titanen-Naturen, die im Vollbewußtsein ihres Wertes im Grunde doch oft unglücklich sind, übt das Einfältig-Sinnliche, Unschuldig-Harmlose, Kindlich-Unerfahrene den größten Reiz aus; sie wollen es beglücken und richten es zugrunde. So Goethe Friederike, so Faust Gretchen. Und wie viele Züge sind nicht von jener auf diese geflossen! Eine solche Liebe aber ist in sich tragisch und muß tragisch enden. Sie kann in stillen Leiden oder in dramatischen Katastrophen ausgehen. Friederike und Gretchen wissen davon zu erzählen.

„Es ist eine alte Geschichte,
Doch bleibt sie ewig neu;
Und wem sie just passieret,
Dem bricht das Herz entzwei."

Dabei ist die Liebe des Mannes reflektiert, die des Mädchens naiv. Für die Reflexion wird das Naive zum Reiz und so wird die Dissonanz nur verstärkt, nicht gehoben, ja unauflösbar, denn sie eben bildet Anlaß und Grund der Liebe.

Und wer den Typus der individuellen Liebe darin erblickt, für den wird sie nie sein Lebensglück werden können.

So fällt auch dieser Wert für Faust und schwer wie sein Gewicht ist sein Schlag. Man muß schon Übermensch sein, um ihn zu verschmerzen, man muß Unmensch sein, um ihn leicht zu verschmerzen. Faust ist Übermensch, aber nicht Unmensch. Im wildesten Strudel plattesten Lebens treibt ihn die Verzweiflung. Dies kommt meisterhaft in der Brocken-Walpurgisnacht zum Ausdruck. Sie ist eine klassische Darstellung des Romantischen, wie die im zweiten Teil eine romantische Darstellung des Klassischen. Daß Faust dies Treiben nur durch den tollsten Wirbel betäuben, aber nicht befriedigen kann, ihn im ersten Moment der Besinnung abschreckt und anwidert, ist so klar, wie daß ihn das Leben in Auerbachs Keller nicht fesselt. Es fällt also für ihn der Wert des Walpurgisnachtlebens ebenso selbstverständlich, wie er für so Viele den Haupt- und wesentlichen Lebensinhalt bildet.

Drei große Werte sind gefallen. Die Erkenntnis, die individuelle Liebe, betäubender Sinnengenuß. Nirgends Klarheit, nirgends Glück! Trostloses Dunkel, tiefe Nacht leitet zum zweiten Teil der Tragödie hinüber. Am Eingange desselben lichtet sich das Dunkel, die Sonne geht auf, ein neuer Tag bricht an, dem Schmerz entsprießt die Hoffnung.

„Neuen Lebenslauf
Beginne
Mit hellem Sinne,
Und neue Lieder tönen darauf."

Faust und wir mit ihm treten in die Große Welt. Das bunte Leben am Kaiserhofe, der Maskeradentaumel führt ihn und uns in sie ein. Es wird sich zeigen, ob in

ihr sich der wahre Lebenswert, das wahre Lebensglück finden läßt. Die Beschwörung des Paris und der Helena, der alten Faustsage entlehnt, geben den Anlaß dazu. Das Schauspiel der übertriebensten Ausgeburt der Romantik, das der kaiserliche Hof bietet, rufen in unserem Helden Sehnsucht und Verlangen nach dem Ideal der Klassizität hervor. Kaum hat er Helena erblickt, als er sich in sie verliebt. Ihr Besitz wird sein Ziel; um sie zu erreichen, durchirrt er die thessalischen Gefilde in der klassischen Nacht. Chiron bringt ihn zu Manto; Manto zu Proserpina, Proserpina zu Helena. Im dritten Akt vereinigt sich die Romantik mit der Klassik, Faust mit Helena. Die Quintessenz des Klassischen ist maßvolle, göttliche Ruhe, des Romantischen maßloses menschliches Streben. Wenn das erste auf das zweite wirkt, so wird maßvolles Streben das Produkt sein. In diesem Sinne beeinflußt Helena Faust. Die romantische Form im weitesten Sinne wird abgestreift, die Ritterburg fällt und die heitere Sonne Griechenlands bescheint ihre Vermählung.

„Arkadisch frei sei unser Glück!"

Wer diese Szenen aufmerksam liest, wird bemerken, wie Faust schon in der reizenden Reimepisode das Erreichbare und die Gegenwart dem Unerreichbaren und der Zukunft vorzieht.

Faust.

„Nun schaut der Geist nicht vorwärts, nicht zurück,
Die Gegenwart allein —

Helena.

Ist unser Glück.

Faust.

Schatz ist sie, Hochgewinn, Besitz und Pfand;
Bestätigung wer gibt sie?

Helena.

Meine Hand."

Von nun an wird Faust Maß zu halten wissen. Er wird sein Streben auf die Erde beschränken, seine Erwartungen vom Leben werden andere, erfüllbare, realisierbare werden. Deutlich zeigt es sich in dem letzten Ideal Fausts, in dem Ideal der Tat. Wenn das Streben bleibt, ihm aber Maß und Grenze gesetzt wird, wird auch der Wirkungskreis gegeben; es führt das Streben zur Betätigung. Der Vorausblick, den Faust in der Bibelübersetzung getan, hat sich in ihm bestätigt: männliche Tätigkeit in höchstem Stil ist von nun an sein Wunsch:

„Dieser Erdenkreis
Gewährt noch Raum zu großen Taten.
Erstaunenswürdiges soll geraten,
Ich fühle Kraft zu kühnem Fleiß."

Doch welch erhabenere Tätigkeit kann es wohl geben als die rohen Urgewalten der Natur menschlich-milden Zwecken zu beugen, als der „sinnlosen Kraft unbändiger Elemente" Sinn, Maß und Ziel zu setzen, als das wilde, stürmische Meer zu zähmen, das gewonnene Land zum Glück der Menschheit zu bebauen und zu beherrschen. Es ist das höchst Erreichbare auf Erden, es ist eines Faust würdig!

„Hier wagt mein Geist sich selbst zu überfliegen;
Hier möcht' ich kämpfen, dies möcht' ich besiegen!"

Die Schlacht, die er für den Kaiser mit Mephistos Hilfe gewinnt, bringt ihm in der Belehnung mit dem Ufer die Möglichkeit zur Verwirklichung seiner Pläne. Die Ausführung ist vom Glück gekrönt; durch geniale Kolonisationsarbeiten wird dem Meere das Land abgerungen.

„Die hohe Weisheit ist gekrönt,
Das Ufer ist dem Meer versöhnt."

Es ist ihm gelungen

„Betätigend, mit klugem Sinn,
Des Volkes breiten Wohngewinn.“

Der wahre Lebenswert ist nun endlich gefunden, das wahre Glück besiegelt. Es ist die Frucht langer Entwickelung, stärkster Schmerzen gewesen. Darum ist es unzerstörbar. Hier kann selbst die Sorge keinen Eingang in sein Inneres finden, kann ihm das stärkste äußere Übel, die Blindheit, nichts anhaben. Als die Sorge ihn anhaucht, spricht gewaltige, rührende Erhabenheit aus seinem Innern:

„Die Nacht scheint tiefer tief hereinzudringen,
Allein im Innern leuchtet helles Licht.“

Man kann die Stelle nicht kongenialer, schöner und großartiger auffassen, als es Schumann in seinem „Faust“ getan: ein Triumphmarsch ertönt zu diesen Worten!

Die Perspektiven werden immer weiter und weiter. Das Glück von Millionen und Millionen, ein tätiges Leben in paradiesischer Umgebung — und das alles mein Werk, meine Tat! Das zu sehen, das mit zu erleben, ist überschwengliches Glück, nein, schon die Ahnung davon ist das Glück.

„Im Vorgefühl von solchem hohen Glück
Genieß' ich jetzt den höchsten Augenblick.“

Es ist ein Schwanengesang, es ist der grandioseste Punkt der Dichtung, es sind Worte rührendster, heiligster Erhabenheit.

Wir aber wenden uns mit Widerstreben von der hohen Stimmung dieser Verse unserer Aufgabe zu, kühl und nüchtern den Sinn dieser Lösung zu deuten, ihn in bezug auf seine ethische Weltanschauung zu prüfen; wir haben die vorher behauptete Antinomie aufzustellen, zu begründen und zu lösen.

Bei dem Probleme des Glücks handelt es sich vorzüglich um zwei Fragen: das Glück des Einzelnen und der Gesamtheit. Oder genauer präzisiert: Wird dem höchsten Streben das höchste Glück? Und: überwiegt Glück oder Unglück in der Welt? Die Art der Beantwortung kennzeichnet den Optimismus und Pessimismus. In unserer Tragödie wird nur die erste gestellt und gelöst. Aber mit der Lösung dieser ist auch jene entschieden. Ist das Verhältnis vom höchsten Streben und Glück im Individuum festgestellt, so wird, wenn Alle dies höchste Streben beseelt, auch das numerische Problem geklärt sein. Das aber gehört der Zukunft an. Beide Fragen, jetzt noch getrennt, werden einst in kommenden Zeiten zu einer verschmelzen. Und so wird in weiterem Sinne die Frage unserer Tragödie als Haupt- und Kernpunkt der Weltanschauung über das Glück gelten können.

Das Problem ist hier auf die Spitze getrieben und es zeigt sich, daß seine Lösung mit gleichem Rechte optimistisch und pessimistisch genannt werden kann.

Das gewaltige titanenhafte Streben findet in der großartigsten Betätigung sein Glück; dazu muß aber seine Maßlosigkeit durch das Symbol der Schönheit (Helena) gebrochen, sein Streben auf das Erreichbare gewiesen werden; es wird nicht auf einen kleinen Bezirk beschränkt und eingeengt; sein Grundirrtum wird aufgedeckt, eine Bedingung wird ihm gestellt: Beschränkung auf das Erreichbare. Die Kraft aber bleibt und so wird das Höchst-Erreichbare sein Glück. Wer auf das Erreichbare in höchster Potenz den größten Wert legt, wird die Lösung optimistisch nennen.

Mit gleichem Rechte aber darf sie als pessimistisch gelten. Das Unendlichkeitsstreben, das Faust und den Idealmenschen

auszeichnet, wird auf allen Gebieten in die Endlichkeit verwiesen. Die absolute Wahrheit läßt sich nicht erreichen. Die ewige Liebe, Einer Alles zu sein, wird aufgegeben; es findet Resignation im größten Stile statt, aber Resignation. Und wer im höchsten Streben und seiner Erfüllung den höchsten Wert erblickt und an ihm das Erreichbare prüft, wird das Problem pessimistisch gelöst finden.

Es stehen sich also hier zwei ethische Grundanschauungen im Problem des Glücks gegenüber, die unter Optimismus und Pessimismus, unter jedem etwas diametral Verschiedenes verstehen. Die eine geht vom Erreichbaren aus und sieht in dem Streben, das sich diesem Werte beugt, kein Unglück, sondern ein Glück. Das rücksichtslose Vorwärts ins Unendliche führt zum Scheitern, weil dem Menschen nur das Endliche nach Dauer und Tiefe gegeben ist — wohl Kühnheit, aber nicht Tollkühnheit, das Menschenmögliche, aber nicht das Unmögliche!

„Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt;
Tor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,
Sich über Wolken seines Gleichen dichtet!
Er stehe fest und sehe hier sich um;
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm;
Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen!
Was er erkennt, läßt sich ergreifen."

So Faust, so Goethe. So fast alle großen Genien, die etwas erreicht haben, die nicht gescheitert sind.

Diesen gegenüber stehen die Scheiternden. Bei ihnen steht das Erreichbare in keiner Proportion zu ihrem Streben und darin liegt ihre Größe. Sie sehen Schönheit und Wert des Lebens in der Erfüllung des Unendlichen. Jede Einlenkung und Einschränkung des Titanenhaften ist eine Kon-

zession; sie aber sind zu stolz, der Erde Konzessionen zu machen. Es sind die innerlich Aufrichtigsten, es sind die unbedingtesten Idealisten. Sie hoffen ihren Wahrheitsdurst mit dem Labsal der Wahrheit gestillt zu sehen. Kann diese das Leben nicht geben, so dursten sie sich zu Tode. Sie verschmachten, aber verzichten nicht. Plato und Spinoza würden schon beim Fallen des ersten Wertes im Faust, beim Fall der Erkenntnis, die Lösung pessimistisch nennen. Andere sehen in der Unendlichkeit der Liebe das wahre Glück des Lebens — immer aber ist es der Unendlichkeitsdrang, sei es nach dem Absoluten oder Ewigen, der sie beseelt. Die Resignation ist ihr Unglück κατ᾽ ἐξοχήν, ihr Wahlspruch aber jene Worte des Manto: „den lieb' ich, der Unmögliches begehrt".

In unserer Tragödie ist nun solche Unendlichkeitsnatur enthalten: Euphorion. In wilder Hast klimmt er von Fels zu Fels, immer höher will er hinaus, nichts kann ihn auf seinem Wege hemmen.

„Immer höher muß ich steigen,
Immer weiter muß ich schaun."

Zuletzt versucht er zu fliegen — aber Menschen können nicht fliegen und so führt sein Streben Sturz, Scheitern und Tod herbei. Er ist der Typus aller der Naturen, die das Faustproblem pessimistisch gelöst finden würden. Er würde meinen, daß der Titan Faust als Philister und „Bourgeois" endige. In dem unbedingten Streben nach dem Letzten und Höchsten repräsentiert er den Dichter Byron. Dieser ist der diametrale Gegensatz zu Goethe und ihre gegenseitige Sympathie rührend-großartig.

So fallen die objektiven Unterschiede von Optimismus und Pessimismus, wenn man das Problem scharf

und genial stellt, wie es nur ein Goethe vermochte. Der Beweis ist die sich bildende Antinomie.

Ihr Schlüssel aber: daß die beiden Grundanschauungen subjektiv sind. Sie fließen aus dem Herzen, nicht dem Gehirn, aus den innerlichsten Sympathien und Antipathien der Denker und deshalb sind sie gleichberechtigt; bei der Höhe der Probleme werden diese Gefühle von der stärksten Intensität sein und was dem Einen das größte Unglück, ist dem Anderen das größte Glück. Nicht im kleinlichen individuellen Alltagsleben, sondern im größten Stile. Glück ist kein Zustand, sondern ein Gesichtspunkt, und es zeigt sich, daß man nicht nur verschiedene, sondern entgegengesetzte davon haben kann.

Wir aber wenden uns zur Lösung des zweiten Hauptproblems: zur Frage nach dem Wert des Menschen, dem Guten. Das Material ist die Entwickelung im Faust. Sie ist schon dargelegt worden; ein Umstand, der uns eine weit kürzere Untersuchung als die vorige sichert. Es besteht auch hier dieselbe Antinomie wie vorhin. Fausts Leben ist eine Reihe ethischer Stufen, ein Läuterungsprozeß, dessen Ende aber auf dieser Welt nie erreicht wird. „Es irrt der Mensch, so lang er strebt“ ist das Motto seines Lebens. Auch auf seiner höchsten Stufe ladet er mit dem Tod von Philemon und Baucis schwere Schuld auf sich, und doch erlösen ihn die Engel.

Wer nun im Erreichten, im ethischen Resultat den Wert des Menschen sieht, wird und muß diese Lösung pessimistisch finden. Also gerade umgekehrt wie beim vorigen Problem. In diesem Sinne werden viele dogmatische Ethiken entscheiden. Sie werden in dem Aufgeben des Erreichten eine Resignation, ein Übel sehen.

Goethe aber war kein Dogmatiker, er offenbart im Faust die toleranteste aller Moralen und ihr Wahlspruch lautet:

> „Gerettet ist das edle Glied
> Der Geisterwelt vom Bösen:
> Wer immer strebend sich bemüht,
> Den können wir erlösen."

Goethe hat ihn selbst einmal den Schlüssel zum Ganzen genannt und in der Tat kann man diese Lösung optimistisch nennen.

Wer an dem Streben, an den Motiven im größten Stil, nicht einzelner Handlungen, sondern der Lebensführung, den Wert des Menschen mißt, den muß der Schluß unserer Tragödie befriedigen. Er wird es nur dann nicht, wenn das höchste Streben in so tiefe Verirrungen und Schuld führte, daß es sich selbst aufhöbe, daß es irgendwie gebrochen oder eingedämmt würde. Dies aber geschieht hier niemals. Es geschieht so wenig, daß vielmehr die größten Verbrechen das Streben verstärken, verfeinern, den moralischen Standpunkt heben.

Faust lädt die schwerste und tragischste Schuld auf sich: er verführt und verläßt die Geliebte, bewirkt ihren und ihres Kindes Untergang, führt den Tod ihrer Mutter und ihres Bruders herbei, und das alles seines eigenen Genusses, eines Sinnenrausches wegen. Auf der Höhe seines Lebens aber tut er den grandiosen Ausspruch:

> „Genießen macht gemein."

Von dem Wunsche nach Genuß beseelt, schließt er die Wette mit Mephisto. Er findet ihn in der Begründung des Glücks von Völkern.

Dasselbe Verhältnis von Schuld und Streben vertreten nun auch die übrigen Personen der Tragödie. Die tragische Schuld des armen Gretchens hebt sie stufenweise. Wie ver-

tieft und verinnerlicht ist sie nicht nach ihrem Fall. Man denke nur an das Gebet zur Mater dolorosa! Nicht mehr das harmlose, gute Kind, sondern das Mädchen, das schwer gefehlt und eine sittliche Aufgabe vor sich hat. In der Kerkerszene zeigt sich ihre Seele in ihrer Höhe und Tiefe. Wird sie der schwersten Versuchung widerstehen, wird sie dem Geliebten folgen? Es ist ihre Prüfung. Sie besteht sie. Der Tod ist ihr Schicksal, sie erkennt es und beugt sich ihm. In diesem Sichbeugen liegt ihre Hoheit. Sie überragt in diesem Augenblicke Faust bedeutend.

Auch Helena wird durch ihre Jugendsünden gehoben. Aber wie der ganze zweite Teil in großen Zügen.

„Halbgötter, Götter, Helden, ja Dämonen,
Sie führten mich im Irren hin und her.“

Sie aber geht als Heroine, als Heldin, als Königin im erhabensten Sinne hervor. Die Begnadigung des Lynkeus, ihre Stellung zu Menelaos, Phorkyas-Mephisto, Faust beweisen es.

Auch der Kaiser hat schwere Schuld auf sich geladen. Jugendlich-leichtsinnig, verschwenderisch-genußsüchtig am Anfang, und am Ende bei Verteilung der Kronämter die Worte:

„Ein junger, muntrer Fürst mag seinen Tag vergeuden,
Die Jahre lehren ihn des Augenblicks Bedeuten.“

So wird die Schuld eine Art „Repoussoir“ für das Streben, es verfeinert und vermehrt es. Das Böse wird zur Dienerin des Guten, Mephisto bewirkt nicht Fausts Schlechtestes, sondern Bestes. In diesem Sinne sagt der Herr im Prolog:

„Des Menschen Tätigkeit kann allzuleicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh';
Drum geb' ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und wirkt und muß als Teufel schaffen.“

In diesem Sinne ist aber das ganze Problem gelöst, und wer auf das Streben den Wert legt, wird die Lösung optimistisch nennen. Dies die Antinomie. Ihre Lösung ist die nämliche wie vorhin. Auch das Gute ist keine Tatsache, sondern ein Gesichtspunkt.

Das Gedicht schließt mit einer grandiosen Aussicht in die Unendlichkeit, mit einem heiligen Blick ins Jenseits. Ich fasse die Szenen im Himmel als großartige Perspektive, nicht als dogmatische Behauptung: es gibt einen Himmel und so sieht er aus! Hier fallen alle Grundsätze, fällt alle Beschränkung — auch die verschiedenen möglichen Lösungen unseres Problems fallen in eine zusammen, stehen sich nicht mehr gegenüber. Hier ist das Reich der Unendlichkeit, hier wird auch das unendliche Streben nicht scheitern. Die Werte der absoluten Wahrheit, der ewigen Liebe, die für die Erde gefallen sind, erstehen hier in neuem Glanze, in unwandelbarer Klarheit und Schönheit — hier ist das Glück keine Resignation, denn es ist unbegrenzt und ewig, und auch das Streben erreicht sein Ziel, denn es gibt keine Schuld, kein Irren mehr. Aber es geschieht nicht durch eigene Kraft, es ist das Werk der göttlichen Liebe, des ewig Weiblichen, deren Spiegel die irdische Liebe ist. So führt Gretchen Faust zu höheren Sphären hinan. Darum ist der ganze Schluß nur ein großer Liebeshymnus — er singt alle Töne der Liebe, schmelzend-lieblich, göttlich-heiter, demütig-bescheiden, groß-erhaben. Es ist wahrhaft himmlischer Gesang, und mit Recht konnte Goethe von diesen Versen sagen: „Sie sind grandios geraten, aus der besten Zeit“. Alle Widersprüche klären sich hier, die Läuterungen im Himmel enden mit der absoluten Reinheit.

„Freudig empfangen wir
Diesen im Puppenstand.

Also erlangen wir
Englisches Unterpfand.
Löset die Flocken los,
Die ihn umgeben.
Schon ist er schön und groß,
Von heiligem Leben."

In der Welt sind diese Stufen getrübt, sind nur matter Abglanz der himmlischen; auf Erden führen sie auch nie zum Ziele, sind unzulänglich und unerreichbar. Das alles aber ist das Werk der göttlichen Liebe, die sie einleitet — es ist der Inhalt des tiefsinnigen Schlußchors unserer Dichtung:

„Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichnis;
Das Unzulängliche,
Hier wird's Ereignis;
Das Unbeschreibliche,
Hier ist es getan;
Das Ewig-Weibliche
Zieht uns hinan."



VI. Pascals Moralphilosophie.



Blaise Pascal gehört zu den Männern, die nicht Untertanen e i n e s Reiches sind. An allen großen menschlichen Gebieten hat er als Schaffender teil: durch seine glücklichen Entdeckungen in Mathematik und Physik an der engeren Wissenschaft, durch die Polemik gegen die Jesuiten in den Provinzialbriefen an Religion und Kirche, durch die gedankliche Begründung seiner christlichen Weltanschauung in den Pensées oder der Apologie an der Philosophie — an der Kunst und Literatur aber durch die über jedes dieser Werke gleichmäßig ergossene Schönheit seines Stils. All' diese Begabungen und Anlagen verschlingen sich hier zur Einheit e i n e r großen Persönlichkeit, und wenn wir auch das Thema nur auf die in den Pensées niedergelegte Moralphilosophie Pascals beschränken, wird sich diese Einheit durch das Hinüberwirken der anderen Elemente noch öfters fühlbar machen. An Arbeiten über die Pensées fehlt es nicht; seit C o u s i n in den vierziger Jahren verkündete, daß alle bisherigen Ausgaben von der ersten durch Port-Royal veranstalteten bis über Condorcet-Voltaire zur Bossutschen Gesamtausgabe viele Gedanken gefälscht, andere gar nicht enthielten, und diese Behauptungen mit den Pascalschen Manuskripten auf der Bibliothek zu Paris also unwiderleglich dartun konnte, und als er dann in dem so kritisch gereinigten und vervollständigten Werke zahlreiche Widersprüche und als Grundzug den Skeptizismus nach-

wies, da wurden eben diese beiden Probleme: Widersprüche und Skeptizismus Hauptgegenstand der eifrig erneuerten Pascalforschung. Die Widersprüche fortzudeuten, zu mildern oder bestehen zu lassen, und zum fraglichen Skeptizismus Pascals Stellung zu nehmen war jeder Herausgeber einer neuen Ausgabe oder wer sonst über Pascal arbeitete, beflissen. Wenn ich dabei Faugères, Sainte-Beuve, Abbé Flottes, Abbé Meynard, Astié, Havet, Droz, von Deutschen Neander und Dreydorff erwähne, so sind damit nur die haupsächlichsten genannt. Im allgemeinen wurde nun meist der Fehler begangen, von vornherein die Pensées als ein viel zu systematisches Werk zu betrachten, und dann hinterher zu beweisen, daß sie es — nicht wären. So trat die Darstellung der positiven Grundgedanken zurück gegen die negativ-kritische Seite; den Skeptizismus betreffend wurden sie dann an dem vom jeweiligen Autor geprägten Begriffe gemessen und je nachdem für skeptisch oder dogmatisch befunden. Natürlich: Soviel Bearbeiter, soviel Ansichten. Beide Nachteile lassen sich vermeiden, wenn man das Hauptaugenmerk auf die Grundzüge des Buches richtet, nachdem man zuvor aus der Betrachtung der äußeren und inneren Entstehungsbedingungen die Überzeugung gewonnen, daß es nicht als systematisches wissenschaftliches Werk zu fassen ist, und darum nur Unvereinbarkeiten grundlegender Art von Bedeutung sind. Zugleich aber wird sich die Hauptidee selbst als die beste Leuchte herausstellen, um die angeblichen Widersprüche, sowie den spezifisch Pascalschen Skeptizismus zu erhellen.

Pascal — so berichtet seine Schwester Gilberte — glaubte zur Vollendung seiner Apologie 10 gesunde Jahre zu brauchen; 4 kränkliche (etwa von 1654—1658) waren ihm vergönnt. So lag denn statt eines fertigen Werkes

den ersten Herausgebern vor: ein Gemenge kleiner Zettelchen, teils loser, teils zusammengebundener ohne irgendwelche Ordnung untereinander mit hastig darauf geworfenen Gedanken. Eine durcheinander gewürfelte, vom Autor Form und Inhalt nach noch ungefeilte Materialiensammlung ohne einheitlichen Plan, voll Laxheiten in der Terminologie, war das Ergebnis der im größten Stile angelegten Apologie. Wie sollte man da nicht von vornherein Widersprüche im Einzelnen vermuten und auf einen völlig systematischen Zusammenhang verzichten? Dann aber liegen uns diese Materialien größtenteils als Aphorismen und Maximen vor. Eine Sammlung von Aphorismen neigt aber stets der Gefahr unvereinbarer Gedanken zu. Denn der Aphorismus verdankt seine Kürze ja der glücklichsten Formulierung seines Inhalts unter einem Gesichtspunkt; der nämliche Inhalt, unter einem anderen Gesichtspunkte auch zum Aphorismus erhoben, würde oft einen konträren, ja kontradiktorischen Ausdruck erfordern, und da der jemalige Gesichtspunkt zwar befolgt, aber nicht genannt wird (was der apodiktischen Wirkung Abbruch täte), so ist der formale Widerspruch eröffnet. Vergessen wir auch nicht, daß wir es mit einer Apologie zu tun haben, d. h. einer Verteidigung der Religion ursprünglich gegen die Atheisten, dann auch gegen die Gleichgültigen gerichtet, und daß je nach dem Gegner und dessen Stellung Pascal eine andere Taktik einschlägt; so daß dies pädagogische Vorgehen ihn (wenn auch nicht zu Aussprüchen wider seine Überzeugung) so doch zu Verfärbung der Tendenzen, zu Verschiebung der Schwerpunkte bestimmen mochte. Zu diesen im ganzen mehr äußerliche Widersprüche begünstigenden Umständen kommt noch als wichtiger Faktor hinzu: Die Ungleichartigkeit in den Ansichten

und Absichten Pascals selbst während der Abfassungszeit der Pensées. Es ist Dreydorff[1]), welcher an Stelle der Vereinigung oder Hinwegleugnung der Widersprüche den Entwickelungsgedanken treten ließ. Pascal hätte darnach dreimal den Plan zu seinem Werke geändert; in dem ersten apologetischen Versuche habe er demonstrativ-logisch die christliche Religion zu beweisen gesucht; hierher würden dann all' die Gedanken gehören, die, von jedem Skeptizismus frei, das Lob der Vernunft singen, den Unterschied zwischen Übervernünftig und Widervernünftig dartun, im Stil verhältnismäßig kühl gehalten sind. Als dieser Versuch aber bald als unausführbar scheiterte, habe sich Pascal anläßlich des Wunders vom heiligen Dorn an seiner Nichte Marguerite ausschließlich gegen die Atheisten gerichtet, Logik, System und Beweisführung aufgegeben und in glutvoll geschriebenen Ausfällen die Schlacht gegen den Gegner zu schlagen gesucht. Dazu rechneten dann die skeptischen Äußerungen über Wissen und Moral, die Gedanken über die Zwiespältigkeiten im Menschen, über die Widervernünftigkeit der religiösen Dogmen usw. Endlich soll er vornehmlich durch den Einfluß der jansenistischen Lehre von der Auserwählung auch von diesem Plane wieder zurückgekommen, jenen letzten, dritten ergriffen haben, von dem Emile Perier, der Neffe Pascals, als einem mündlich entwickelten berichtet: da handelt es sich nicht mehr um die verstockten Atheisten, sondern um ein gleichgültiges Weltkind, welches entsetzt über das ihm vorgehaltene rätselhafte Bild des Menschen, weder bei den Lösungen der Philosophen, noch denen der übrigen Religionen, sondern einzig in den Erlösungsverheißungen des

[1]) Dreydorff: Pascals Gedanken über die Religion. Gotha 1891.

Christentums seine Ruhe finden soll. Ob diese bewußte Planverschiebung wirklich stattgehabt hat, wird nur mehr oder minder wahrscheinlich zu machen sein; sicher aber scheint, daß in Pascal selbst eine entsprechende Entwickelung abgelaufen ist; denn daß er tatsächlich mit seiner Bekehrung von einer mehr vernunftgemäßen Frömmigkeit in immer tiefere, nur noch dem Glauben faßbare Mystik hineingeriet, zeigt die zunehmende Neigung zu strengerer Askese und die verächtliche Abwendung von Philosophie und Wissenschaft unverkennbar. Nimmt man zu alledem noch die leidenschaftlich erregten Züge seiner Persönlichkeit, die Lebhaftigkeit der Phantasie und die Innigkeit des Gefühls, und hält sie neben die mathematische Schärfe seines Verstandes, neben die dialektische Klarheit in seiner Denkart, so wird die Erkenntnis dieses Gemisches von Logik und Poesie wesentlich zur richtigen Verfassung beitragen, in der von vornherein an unser Werk heranzutreten ist. Mehr aber als all' die im Vorübergehen gestreiften Gründe sind es die Grundgedanken selbst, welche auch über Widersprüche und Skeptizismus in den Pensées die beste Rechenschaft zu geben vermögen.

Nur als Präludien zur Apologie, vor deren Inangriffnahme sie abgefaßt sind, können die logischen und methodologischen Fragmente gelten, welche uns Pascal hinterlassen hat. Das erste, das Vorwort zum traité du vide redet in frischem zuversichtlichen Tone dem Fortschritt der Wissenschaft das Wort, spottet der Autorität der Alten, die auf mißverstandener Verehrung beruhe und fordert auf, in den weltlichen Wissenschaften unbekümmert um das Ansehen der Vorgänger Neues zu finden und zu erfinden; freilich nur in den weltlichen Wissenschaften; in der Theologie — so sagt Pascal auch in

seiner wissensfreudigsten Zeit — sei die Autorität die unbedingte Verkünderin der Wahrheit, diese selbst aber nur aus den heiligen Büchern zu ersehen. Das Problematische aber solch doppelter Wahrheitsquellen war ihm noch ebensowenig zum Bewußtsein gekommen, wie in der folgenden Abhandlung *über die mathematische Methode*. Hier sucht Pascal die vollkommenste Methode, eine Wahrheit völlig schlagend zu beweisen, und findet sie in der Befolgung zweier Regeln: Alle angewandten Begriffe zu definieren und alle angewandten Sätze zu beweisen. Da dies aber in beiden Fällen einen unendlichen Regressus ergäbe, also unausführbar ist, muß die nächst niedere, aber unter den ausführbaren exakteste Methode gewählt werden: diese ist ihm — mit Descartes und Spinoza — die mathematische. Denn sie definiert alles bis auf die undefinierbaren, aber auch allerklarsten Begriffe wie Zeit, Raum, Bewegung und beweist alles bis auf die unbeweisbaren, aber auch allerklarsten Axiome. Diese wie jene werden durch die lumière naturelle erfaßt, und es ist nur ein größerer Beweis ihrer Klarheit, daß sie weder definiert noch demonstriert werden können. Ihnen kommt dann vielleicht mindere Überzeugungskraft (conviction) aber nicht mindere Gewißheit (certitude) zu. Wir werden sehen, wie später diese lumière naturelle in coeur, instinct, sentiment umgetauft und der Unterschied von conviction und certitude als Hauptstütze der Glaubensresultate gegen die Vernunfteinwendungen werden ausgespielt werden. Ebenso taucht auch schon hier ein Lieblingsgedanke Pascals von dem zwischen doppelten Unendlichkeiten eingeschlossenen Endlichen, freilich noch in rein mathematischer Form auf Raum, Bewegung und Zahl angewandt, auf und weist nur mit der Schlußbemerkung in die ethischen Partien hinüber: „Sur quoi on peut apprendre à s'estimer à

son juste prix, et former des réflexions, qui valent mieux que tout le reste de la géometrie même“ [1]).

Aber Pascal muß doch gefunden haben, daß die mathematische Methode eben außerhalb ihres eigentlichen Gebietes zwar nicht unexakter, aber meist unausführbar wäre, und hat in einem besonderen Aufsatz dem esprit géométrique den esprit de finesse oder dem logischen Kopf den intuitiven gegenübergestellt, und für den wahren Methodiker die Vereinigung der beiden Anlagen gefordert, die er selbst in so seltenem Maße vereint besaß. Seine letzte logische Abhandlung endlich, l'art de persuader ist großenteils psychologischen Inhalts und von ethisch-religiöser Tendenz. Obwohl er nur von den irdischen Wahrheiten reden will, schickt er doch die elementare Zweiteilung voraus: daß die göttlichen Einsichten durch das Herz in den Verstand, die weltlichen durch den Verstand in das Herz gelangten, und daß man jene erst lieben und dann erkennen, diese erst erkennen und dann lieben solle. Aber leider geht es bei den Menschen beidemal nicht immer so zu: da gibt die Gefühlsdisposition für die Überzeugungskraft auch der demonstrablen Wahrheiten öfter den Ausschlag als die logische Zustimmung. Mit einer Fülle feinster Bemerkungen spricht Pascal hier über die notwendige Einwirkung auf den Willen, die Instinkte und Gefühle des Individuums, welches überzeugt werden solle, und so zerfällt ihm l'art de persuader in l'art de convaincre und l'art d'agréer. Als wahrer Kenner führt er uns in die fast raffinierten Details dieser

[1]) „Woraus man lernen kann, seinen wahren Wert zu schätzen und Erwägungen anzustellen, die wertvoller sind, als die ganze übrige Mathematik selbst.“ Pensées de Pascal S. 460 (wir zitieren nach Havet: Pensées de Pascal publiées dans leur texte authentique par Ernest Havet. Paris 1852).

letzteren ein, um dann aber gleich fortzufahren: er wolle nur von der rein logischen Methode handeln, da er jene andere zwar für nützlicher und vorzüglicher, aber für zu schwierig und sich für — zu unbegabt für sie halte. Nach diesem Eingeständnis, das man fast als Ironie zu deuten versucht wäre, hätte es nicht die Ehrfurcht vor den Herren in Port-Royal eingegeben, wendet sich Pascal logisch-mathematischen Regeln im einzelnen zu, die trotz ihrer Feinheit uns hier nicht interessieren können. Das tut aber der Gesamtgehalt dieser Abhandlungen. In ihnen besteht noch kein Kampf zweier Prinzipien, aber diese selbst werden schrittweise herausgearbeitet; von vornherein fest steht die Trennung der beiden Reiche: Religion und Wissenschaft; dort wird die Wahrheit mit dem Gefühl ergriffen, hier mit der Vernunft; die mathematische Methode ist unter den ausführbaren hier die vollkommenste. Und doch reicht sie nicht aus; die Demonstration muß durch die Intuition ergänzt werden. Endlich wird nicht nur diesem logischen Gefühl, sondern auch der Befriedigung des Willens im weitesten Sinne ein bedeutsamer Wert für die Überzeugungskraft auch der weltlichen Wahrheiten zugestanden.

Die Gärung dieser Gedanken klärten, ihre Spannungen und Gegensätze erhoben zu bewußtem Kampfe die Ereignisse des Jahres 1654; die enttäuschte Abkehr von dem für die Kontemplation wenig geeigneten Pariser Luxusleben, der zunehmende Verkehr mit den Priestern von Port-Royal, die frommen Briefe seiner Schwester Jacqueline, die inzwischen dort den Schleier genommen, treiben Pascal zur innerlichsten Versenkung in die Religion und haben am 23. November 1654 in einer erleuchteten Stunde seine völlige Bekehrung zur Folge. Von jetzt ab ist sein ganzes Leben nur noch *ein* Gottesdienst. Mit diesem subjektiven Erlebnis sind auch die

objektiven Fragen, wie sie uns vorher beschäftigten, zur Lösung gelangt. Denn sehr bald nach diesem Datum vom Prediger Singlin in die Einsamkeit von Port-Royal-des Champs gesandt, hat er daselbst das berühmte Gespräch mit de Sacy, seinem Beichtvater, über Montaigne und Epictet, in dessen Mittelpunkt der Grundgedanke seiner Moralphilosophie, wie er sie in den Pensées niedergelegt hat, gestellt ist. Und so fallen wohl auch die ersten Aufzeichnungen zu diesen um jene Zeit. Dieser Grundgedanke aber ist der von der Zwiespältigkeit unserer Natur, ihrer Größe und Kleine, von der durch diese Gegensätze erzeugten Rätselhaftigkeit und ihrer Unauflösbarkeit außerhalb der religiösen, speziell christlichen Offenbarung.

Den allgemeinen Ausdruck findet diese Betrachtung in der uns schon von Pascals mathematischen Abhandlungen her bekannten Anwendung des Unendlichkeitsbegriffs auf den Menschen: „Car enfin quest-ce-que-l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant: un milieu entre rien et tout“ [1]).

Dieses Aperçu von der Doppelnatur kehrt auf allen Gebieten durch die ganzen Pensées hindurch in den mannigfaltigsten Beleuchtungen wieder, und es ist Überfluß an Material, es für alle Wesenselemente der menschlichen Seele darzutun.

Zunächst für die theoretische Erkenntnis. Wie der ganze Mensch nur ein Mittleres, eingeklemmt zwischen zwei

---

[1]) Denn, was ist des Menschen Stellung in der Natur? Ein Nichts gegen die Unendlichkeit, ein All gegen das Nichts, ein Mittleres zwischen dem Nichts und dem All. Pensées, Article I S. 7.

Unendlichkeiten, so ist auch seine Erkenntnis nur auf gewisse mittlere Größen eingestellt: schon die Sinne nehmen nichts Äußerstes wahr und der Verstand kann nichts der Zahl oder Art nach Übermäßiges erfassen. Es sind unsere Kenntnisse in Grenzen eingeschlossen; wir sind unfähig, Alles wie Nichts zu wissen. Es war hauptsächlich Montaigne, der Pascal den Geist der Beweise lieh, das Trügerische der Sinne und der Vernunft darzutun. Die Hindernisse, welche Einbildung und bestehende Meinungen der Vernunft in den Weg legen, die leichte Ablenkbarkeit selbst des größten Denkers vielleicht durch eine ihn umsummende Fliege, das Schwindelgefühl des Philosophen, der auf dem schmalen Brett, dessen Tragfähigkeit er kennt, über dem Abgrund doch in Angstschweiß gerät, die Sinnestäuschungen und die gegenseitige ungünstige Beeinflussung von Sinn und Vernunft, die Abhängigkeit der Vernunft von Willensneigungen — dies alles mit unzähligen anderen mehr oder minder schlagenden Aphorismen soll die Schwäche und Untauglichkeit unserer theoretischen Erkenntnis dartun. Dahin gehören dann noch die einzelnen Bemerkungen gegen den Nutzen und den Erfolg der Wissenschaften; daß an den beiden Unendlichkeiten gemessen alles Endliche gleich, also auch gleichgültig sei, und daß man, um auch nur eines einzigen Gegenstandes Kenntnis zu besitzen, die Allverkettung der Dinge beherrschen müsse. Demgegenüber nehmen die von der Größe des Intellekts handelnden Gedanken einen spärlichen Raum ein. Nicht, daß sie ganz fehlten: wir erfahren, daß unsere ganze Würde im Denken bestehe, daß der Mensch zwar ein schwaches Rohr, aber ein denkendes und dadurch dem ganzen Universum überlegen sei; — im allgemeinen jedoch wird die Vernunft so stark als möglich gedemütigt, wohl, weil nicht sie selbst, aber ihre Anmaßungen Pascal den Eingang zum Glauben

am meisten zu versperren schienen. Das andere Erkenntnisorgan dagegen, die Intuition oder das Sentiment, mit dem nach Pascal z. B. die Axiome ergriffen werden, bleibt von skeptischen Angriffen im allgemeinen unbehelligt. Was nun aber Pascals endgültige Ansicht über die Erkenntnis der Wahrheit außerhalb der Religion sei, das enthüllen uns und zeigen es uns treu im Einklang mit der Doppelnatur des Wissens Aussprüche wie: „Chaque chose est ici vraie en partie et fausse en partie. La vérité essentielle n'est pas ainsi: elle est toute pure et toute vraie ... Rien n'est vraie en l'entendant du pur vrai“ [1]). Und sein Endurteil über das Denken lautet: „La pensée de l'homme est une chose admirable et incomparable par sa nature; il fallait qu'elle eût d'étranges défauts, pour étre méprisable.“ „Qu'elle est grande par sa nature, quelle est basse par ses défauts!“ [2])

Das gleiche Verhältnis herrscht auch auf moralischem Gebiete. Die Relativität und gänzliche Unsicherheit aller bestehenden Moralbegriffe zu zeigen, weist Pascal auf ihre Verschiedenheit in den einzelnen Ländern und Zeiten hin, wie es schlechterdings kein Verbrechen gegeben, das nicht einmal als gut und rühmlich gegolten, wie die sprachlichen Ausdrücke zwar dieselben seien, aber oft ein entgegengesetztes

---

[1]) „Jedes Ding ist hier halb wahr halb falsch; die absolute Wahrheit ist nicht derart; sie ist ganz unverfälscht und ganz wahr. Nichts ist wahr, wenn man darunter absolut wahr versteht.“ Pensées Article VI, Nr. 60.

[2]) „Das Denken des Menschen ist etwas Bewunderungswürdiges und Unvergleichliches durch seine Natur; es mußte, um verächtlich zu sein, seltsame Fehler haben. Wie 'groß ist es durch seine Natur, wie niedrig durch seine Fehler!“ Pensées, Article XXIV, Nr. 53, Anmerkung 4.

moralisches Verhalten die gleiche Bezeichnung trüge: so werfen sich die Gesitteten wie Ungesitteten gegenseitig vor, daß sie sich von der Natur entfernten, wie den Schiffsinsassen die am Ufer Stehenden sich zu entfernen scheinen und diesen jene.

„Auf allen Seiten" — fährt Pascal fort — „wird die gleiche Sprache geführt. Man muß einen festen Punkt zur Beurteilung haben. Für die Schiffsinsassen ist es der Hafen. Aber wo in der Moral einen solchen finden?" Die objektiven Niederschläge ethischen Empfindens scheinen zwar einen solchen zu ergeben — aber auch das ist eitel Täuschung. Recht hat nichts mit Gerechtigkeit, die Gesetze nichts mit der wahren Gesetzlichkeit zu schaffen, und die Moralbücher der Philosophen bringen zwar die einzelnen Tugenden unter den deckenden Schutz der Kategorien, doch die scheinbar so Geborgenen entströmen bei der Analyse dieser Einteilungen in ihrer ursprünglichen Unabhängigkeit und Unordnung. Aber neben diesen Anzeichen, welche die Grundlagen aller Sittlichkeit zu erschüttern drohen, gibt es auch andere, sichere, durch die das wahrhaft ethische Verhalten uns unmittelbar bewußt wird. Richtet auch diesmal die Vernunft wieder alles Böse an und verwirrt die Begriffe, so ist das natürliche Gefühl, oder das Gewissen — le jugement — ein zuverlässiger Berater. Also auch hier dieselbe Zwiespältigkeit wie im Theoretischen: „Il y a sans doute des lois naturelles, mais cette belle raison corrompue a tout corrompu"[1]; und das Verhalten von der wertvollen zur wertlosen Seite im sittlichen Bewußtsein darstellend, an einer anderen Stelle: „La vraie morale se moque de la morale, c'est

[1]) Es gibt zweifellos natürliche Normen, aber diese schöne verderbte Vernunft hat alles verdorben. Pensées, Article III, Nr. 8.

à dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit, qui est sans règles“ [1]).

Hat Pascal die Antithetik auf die intellektuellen Funktionen und deren Ergebnis die Wahrheit, wie auf den ethischen Willen und sein Produkt das sittliche Gut gleichmäßig angewandt, so ist er erst in seinem allereigensten Gebiete, wo er sie an der Gefühlsanalyse oder der Frage nach dem Glück und Unglück des Menschen erhärtet. Auch hier gilt die Devise: „L'homme n'est ni ange ni bête“ [2]), und ihre Durchführung in den Abschnitten „über das Elend des Menschen“ über „Eitelkeit und Ruhmsucht“ gehört zum Meisterhaftesten, was die Pensées enthalten: hier ist jede Zeile selbsterlebt und für jedes Erlebnis ein ureigener Ausdruck gefunden; in Paris mochte ihm der wahre Ursprung aller Zerstreuungen und lärmenden Beschäftigungen aufgegangen sein: es ist nur die Furcht, die grenzenlose Angst des Alleinseins mit sich selbst. Die größte Qual des Menschen ist die Einsamkeit, und so wählt er freiwillig — der oberflächliche und geistlose die Vergnügungen — der tiefer angelegte die Mühen der Arbeit, die Verantwortlichkeit hoher Stellungen. Ruhe ist es, vor der Alles flieht, Alle außer dem Frommen. Selbst der König ist hierin dem Kleinsten gleich: ohne Gesellschaft, ohne Ablenkung durch Geschäfte, mit sich selbst allein gelassen, gleich fühlt er die Fülle des eigenen Elends. So ist Beschäftigung und Zerstreuung das einzige Heilmittel, das die ruhelosen Menschen zu ihrem Glück haben erfinden können; das einzige

[1]) „Die wahre Moral spottet der Moral; d. h. die Moral des Gewissens spottet der Vernunftmoral, die der Norm entbehrt.“ Pensées, Article VII, Nr. 34.

[2]) „Der Mensch ist weder Engel noch Bestie.“ Pensées, Article VII, Nr. 13.

und das trügerischste, denn jeder sucht angeblich nur immer mehr zu erarbeiten, immer höher aufzusteigen, um sich endlich — zur Ruhe zu setzen; und ist der Augenblick gekommen, so entdeckt er in seinem wahnvollen Drang nach Erregung frische Schwierigkeiten, und der Kampf beginnt aufs neue. So verläuft das Leben; man sucht die Ruhe, kämpft dann ein paar Hindernisse nieder, und hat man sie besiegt, so wird die Stille unerträglich. Diesen Gedanken nutzt Pascal sogleich für die Duplizität im Menschen aus: es bekriegen sich in ihm zwei Instinkte; die Sucht nach Abziehung und Erregung, erzeugt durch das Gefühl ständiger Unzufriedenheit mit sich selbst, und das Sehnen nach Ruhe, wie ein Nachklang aus der Zeit seiner ursprünglichen Größe, als die wahre Glückseligkeit noch in unschuldvoller Stille und reiner Beschaulichkeit lag. Und so kommen die Menschen, denen diese Erkenntnis nicht aufgegangen, zu jener verworrenen Lebensweise durch die Vermengung beider Instinkte. Auch die Analyse der menschlichen Eitelkeit und Ruhmsucht wird für den Grundgedanken geschickt verwandt. Sind sie so recht geeignet die menschliche Nichtigkeit zu offenbaren, so liegt auch ihnen eine Ahnung an jene einstige Größe zu grunde, die noch mit Recht Ehre und Herrlichkeit beanspruchen durfte. Diese zeigt sich auch ganz allgemein darin, daß der Mensch das Unglück seines jammervollen Zustandes empfindet. Ein Baum ist nicht unglücklich über sein Elend; aber des Menschen Elend ist das Elend eines großen Herrn, eines entthronten Königs. „Qui se trouve malheureux de n'être pas roi, sinon un roi dépossédé?“ [1])

---

[1]) „Wer ist unglücklich darüber kein König zu sein außer einem entthronten König?“ Pensées, Article I, Nr. 4.

All diese Rätselhaftigkeit der Menschen, ihre Gegensätz-lichkeiten und außerhalb der Offenbarung unauflöslichen Widersprüche spiegeln sich nun für Pascal am glänzendsten in der Geschichte der Philosophie. Natürlich konnte er zu diesem Zwecke nur ihre allgemeinsten Richtungen brauchen; als solche erkennt er die Skeptiker und Dogmatiker mit ihren ethischen Korrelaten, den Epikuräern und Stoikern; nimmt man noch hinzu, daß es seine Lieblingsschriftsteller Montaigne und Epictet waren, die er zu den vornehmsten Vertretern jener Schulen erwählt, so ist über die Willkürlichkeit dieser Einteilung und Wertung kein Wort zu verlieren. Aber Pascal dienen sie zu seinen Zwecken. Jede dieser Sekten behauptet das Gegenteil der anderen, beide mit gleich gutem Rechte. Der Pyrrhonismus proklamiert den absoluten Zweifel an Erkenntnis und Moral; nicht einmal die Grundaxiome, die uns so unmittelbar einleuchten, sind einwandfrei; denn wer sagt, daß diese Prinzipien uns zur Erkenntnis der Wahrheit gegeben und nicht vielmehr von einem teuflischen Dämon zum Truge eingepflanzt seien? Darauf entgegnet der Dogmatiker, diese Einwände seien dem raisonnement entsprungen und für ihn lange nicht so bindend, wie die unmittelbar als wahr empfundenen Urprinzipien, und hält an der Erkenntnis der vollen Wahrheit fest. So auch im Ethischen: auch hier behaupten Montaigne und die Skeptiker die Relativität und Unsicherheit aller Normen, und wie in der Erkenntnis das que sais je? ihre letzte Weisheit, so in der Moral Gewohnheit und Bequemlichkeit; Epictet und die Stoa dagegen, wie sie die völlige Erkenntnis der Wahrheit für möglich halten, so auch die Erreichung einer moralischen Vollkommenheit im gottgefälligen Leben. Für Pascal sind die Grundgedanken Montaignes und Pyrrhons rein vernunftgemäß ebenso un-

widerleglich wie die der Dogmatiker das natürliche Gefühl für sich haben; noch nie war Einer mit seinem ganzen Wesen ein wirklicher Skeptiker: „un pyrrhonien effectif et parfait." „La nature confond les pyrrhoniens, et la raison confond les dogmatiques" [1]). So haben beide ihr Wahres und Gutes wie ihre Gefahren und Einseitigkeiten; die Skepsis wirkt fördernd mit der Pascal so erwünschten Demütigung der Vernunft und durch die ethische Unruhe, in die sie versetzen kann, die Stoa, indem sie die Größe der Fähigkeit und den Pflichtbegriff betont; dafür ist ihre Gefahr, Überhebung und Stolz, die der Skepsis Feigheit und Indifferenz zu züchten. Die Einen haben das Elend und die Unfähigkeit des Menschen ohne seine Größe, die Anderen seine Größe und Stärke ohne sein Elend erkannt, beide haben einen Teil der Wahrheit, keiner die ganze gesehen. Dennoch ist es unmöglich, diese etwa aus der Vereinigung beider Systeme zu erhalten; denn ihre Gegensätze liegen im gleichen Gegenstand: dem jetzigen Menschen, und so sind sie auf ewig unvereinbar wegen des Kontrastes ihrer Anschauungen über das gleiche Objekt. So ist das letzte Urteil auch hier völlige Enttäuschung: „Se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher" [2]).

Das Endergebnis des außerhalb der Religion stehenden Teiles Pascalscher Weltanschauung ist also ein Fragezeichen, d. h. die R ä t s e l h a f t i g k e i t d e s M e n s c h e n v e r m ö g e d e r S e l b s t w i d e r s p r ü c h e s e i n e r N a t u r. Hier liegt zugleich die Lösung für die sogenannten Widersprüche im System verborgen. Denn da jede Seite ihre Aus-

[1]) „Die Natur widerlegt die Pyrrhoniker und die Vernunft die Dogmatiker." Pensées, Article VII, S. 120.

[2]) „Der Philosophie spotten, heißt wahrhaft philosophieren." Pensées, Article VII, Nr. 34.

führung erfährt, Herrlichkeit wie Elend, so werden sich natürlich gegensätzliche Ansichten notwendig nachweisen lassen; aber — um mit dem jüngsten Bearbeiter der Pensées zu sprechen — da, wo man bis jetzt die Gegensätze eines Systems gesehen, muß man ein System von Gegensätzen erblicken[1].

Das bestätigt am glänzendsten ein eigener Ausdruck Pascals über seine hierbei befolgte Methode: „Quelle chimère est-ce donc que l'homme? quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige!“[2]) „S'il se vante je l'abaisse, s'il s'abaisse je le vante, et le contredis toujours, jusqu'à ce qu'il comprenne, qu'il est un monstre incrompréhensible“[3]. Und die gleiche Verschlingung des Knotens löst auch die Skeptizismusfrage. Montaigne und Epictet, Skeptiker und Dogmatiker, sie haben beide Recht und keiner; und wenn auch im einzelnen die skeptischen Ansichten eine liebevollere Ausführung erfahren, als die entgegenstehenden, so liegt dies nicht so sehr an der Skepsis Pascals, wie an ihren der Religion günstigen ethischen Folgerungen der Verzweiflung und inneren Unruhe, wie er sie zu ziehen versteht. Denn seine Methode ist ja längst nicht mehr die mathematische und beweisende, sondern l'art d'agréer geworden: die Kunst durch die Willens- und Gefühlsbeein-

---

[1]) Droz: Étude sur le scepticisme de Pascal considéré dans le livre des Pensées, Paris 1886.

[2]) Pensées, Article VIII, Nr. 1.

[3]) Ibid. Article VIII, Nr. 5. „Welch' Chimäre ist doch der Mensch? Welch' Unerhörtes, welch' Monstrum, was für ein Chaos, welch' Gegenstand des Widerspruchs, welches Wunder! Rühmt er sich, so erniedrige ich ihn, erniedrigt er sich, so rühme ich ihn, und widerspreche ihm stets, bis er versteht, daß er ein unverständliches Monstrum ist.“

flussung der Menschen auf ihre Überzeugungen zu wirken. Will man ihn aber gerade wegen seiner Neutralität zwischen Skepsis und Dogmatik einen Skeptiker nennen, so darf man nie vergessen, daß man in ihr noch keine vollständige Weltanschauung beurteilt, vielmehr daß Pascal, wenn in diesem Sinne Skeptiker, im Religiösen auf völlig festem ihm allergewissesten Wissensboden steht, und also weltlicher Skeptiker und religiöser Dogmatiker getauft zu werden verdient. Freilich muß er damit auf den zweifelhaften Vorzug verzichten, mit einem Schlagwort erschöpft zu werden.

Die Leuchte, welche all' die weltlichen Dunkelheiten erhellt, ihre Rätsel löst, von ihrem Elend erlöst, ist für Pascal die Religion. Den Weg zu ihrer Methode hat er sich gebahnt; zwar arbeitet sie nicht mit demonstrierbaren Wahrheiten, ihre Beweise sind nicht Vernunft-, sondern Glaubensbeweise; aber schon in der weltlichen Erkenntnis hatte sich die Vernunft als äußerst trügerisch erwiesen, und ihr Allergewissestes, die Axiome, wurden mit dem Gefühl — mit einer Art Glauben — ergriffen. Die äußerste Leistung der Vernunft besteht in ihrer Entsagung an der rechten Stelle, und es klingt fast wie Kantsche Worte, wenn Pascal schreibt: „La dernière démarche de la raison, c'est de connaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Elle n'est que faible, si elle ne va jusqu'a connaître cela... Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut et se soumettre où il faut. Qui ne fait ainsi n'entend pas la force de la raison" [1]). Steht so von dieser Seite, den Glauben anzunehmen, keine logische Bedenklichkeit entgegen,

[1]) „Der letzte Schritt der Vernunft ist die Erkenntnis, daß es unendlich Vieles gibt, was sie übersteigt. Sie ist nur schwach, wenn sie nicht zu dieser Erkenntnis gelangt. Man muß zweifeln können am rechten

so drängt vielmehr alles zu ihm, wenn man die Antwort auf die immer noch offene Frage nach dem Grunde unserer Doppelnatur, nach der Erlösung von ihren Widersprüchen verlangt; das Fragezeichen, das die weltliche Erkenntnis gelassen, wird nur durch ihn gelöscht. Soll die Religion das wirklich leisten, so muß sie Rechenschaft geben von dem Urgrunde unserer Natur, ihrer Stärke und Schwäche auf all den besprochenen Gebieten, muß die vielen Gegensätze als notwendig erkennen und uns den Weg zu ihrer Vereinigung aufzeigen. Mit dieser Forderung hat Pascal als einer der Ersten die Religion auf rein anthropologische Grundlage gestellt. — Was auf der weltlichen Erkenntnisstufe Gegensatz blieb, vereint sich auf der höheren der Offenbarung zu reinster Harmonie. Denn auf ihr fällt unsere Doppelnatur nicht mehr in das gleiche Subjekt: Alle Größe und Herrlichkeit gehört dem ursprünglichen von Gott geschaffenen Menschen an, alles Elend und alle Verblendung dem abgefallenen; wäre der Mensch niemals verdorben, so würde er die ganze Wahrheit und die volle Glückseligkeit genießen, wäre er nur verderbt, so würde ihn nicht jene Ahnung von Wahrheit, jenes Sehnen nach Glück wie eine Mahnung an seine erste Natur bis zum Tode geleiten. So sind die Erschaffung des vollkommenen Menschen durch Gott, sein Abfall von Gott und dessen Folgen in der Erbsünde die Hauptdogmen, welche Pascal den tatsächlichen Zustand des jetzigen Menschen erklären helfen. Besonders ist es die Erbsünde, die ihm trotz, vielleicht wegen ihrer Widervernünftigkeit die tiefsten Tiefen

Orte, urteilen am rechten Orte, sich unterwerfen am rechten Orte. Wer es nicht so macht, versteht nichts von der Stärke der Vernunft." Pensées, Article XIII, Nr. 1.

erschließen soll: „Le noeud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme; de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme"[1]). Die einseitigen ethischen Konsequenzen, in welche weltlicher Skeptizismus und Dogmatismus verfallen waren, vermeidet die christliche Offenbarung durch die Inkarnation und Gnadenlehre; denn sie erhebt die Gerechten zu noch höherer Gottähnlichkeit als die Stoa und läßt ihnen dennoch stets die Möglichkeit zur Sünde, und sie verdammt die Gottlosen zu noch tieferer Niedrigkeit als der Skeptizismus und läßt ihnen dennoch die Erlösungsmöglichkeit durch die Gnade. So bewahrt sie durch das Gleichgewicht von Furcht und Hoffnung vor Überhebung und Verzweiflung, den notwendigen Gefahren in den philosophischen Moralsystemen. Man sieht, wie Pascal die Widersprüche gemieden, alle Rätsel gelöst meint, wenn er die Glieder der Antithetik stets zwischen Himmel und Erde verteilt: nicht Sünde und Verdienst, sondern Sünde und Gnade, nicht selbstverschuldetes Elend und selbsterworbene Größe, sondern jenes und gottgeschaffene Herrlichkeit sollen sich vereinen; sie sind nicht mehr kontradiktorisch, weil sie als Glieder disparater Gebiete gewissermaßen inkommensurabel sind.

Freilich — diese Einsicht genügt nicht, Unfromme zu bekehren und Gleichgültigen den Glauben zu geben; nur dazu disponieren, ein religionsempfängliches Herz schaffen will die Apologie. Nur Gott — hier merken wir den Einfluß Port-Royals — kann den Glauben in die Seele senken

---

[1]) „Der Knoten unseres Daseins ist in diesen Abgrund verschlungen; sodaß der Mensch unfaßlicher ohne dies Mysterium als das Mysterium dem Menschen unfaßlich ist." Pensées, Article VIII, Nr. 1.

und zwar „par la manière qui lui plaît“. Aber ebenso wie die Beweise im Einzelnen und für Einzelne, in denen Pascal Meister ist, ebenso wie die historisch-kritischen, müssen auch die rein theologischen über die Wunder und die spezifisch jansenistischen hier bei Seite bleiben. Doch ist ja schließlich der Hauptzweck der Pensées, unvollkommen wie das Werk uns hinterlassen ist, nicht w a s man glaubt, sondern w i e man zum Glauben kommt, zu lehren.

Pascals Stellung in der Religionsphilosophie mag hier unerforscht bleiben; er wird wohl, da er das Entweder-Oder der Philosophen nur zu einem Sowohl-als-auch zu erheben vermochte durch eine absolute Trennung der Glieder in Immanenz und Transzendenz, den Mystikern zuzuzählen sein. In der Moralphilosophie ist den Pensées für alle Zeiten ein ehrenvoller Platz sicher. Zwar hat Pascal in der Ethik nicht systematisch Neues geschaffen, wie sein großer holländischer Zeitgenosse Spinoza, noch hat er dem empirischen Tatsachenmaterial in der Weise Rechnung getragen wie etwa zur gleichen Zeit John Locke, noch sind Individual- und Völkerpsychologie mit so zahlreichen feinen Detailbeobachtungen durch ihn bereichert worden, wie von seinen französischen Vorgängern Montaigne und Charron — aber er hat es, wie kein Anderer, verstanden, aus dem gefälligen Hinleben in der laxen und bequemen Jesuitenmoral den Menschen aufzurütteln, ihm den furchtbaren Ernst und die ganze Schwierigkeit ethischer Konflikte vor Augen zu stellen; er wie kein Anderer hat es auch verstanden, den Menschen die Stunden der Einsamkeit, die Alle fliehen, nicht zu Stunden der Langenweile, sondern der Selbstbesinnung und damit der Gewissensvertiefung und ethischen Selbstdisziplin zu machen. Und so wollen die Pensées zunächst auch mehr aus praktischem Bedürfnisse wie wissenschaftlichem Interesse in die

Hand genommen sein. Der Bischof d'Aulonne, zum Drucke der ersten Ausgabe der Pensées um sein Gutachten befragt, schrieb in dem Sinne: daß ein einziger dieser Gedanken genüge, um die Seele eines Menschen einen ganzen Tag zu nähren, wenn er ihn zu diesem Zwecke läse; so erfüllt seien sie alle von Wärme und Glanz. Aber den eigentlichen Nachdruck, den beglaubigenden Stempel erhält Pascals Werk doch erst durch das Leben dieser Lehre. Wie Sokrates und Spinoza gehört Pascal zu den Männern, bei denen man Theorie und Praxis völlig im Einklang finden wird. Nicht der Stachelgürtel der letzten Jahre, mit dem er seinen Leib beim Aufsteigen des leisesten unedlen Motives peinigte, gab ihm die größten Schmerzen; die Verfolgung, noch mehr die Demütigung Port-Royals, der Märtyrertod seiner Lieblingsschwester Jacqueline gaben ihm größere; aber er hat sie alle getragen als was er sie ansah: als zur Vertiefung dienende Fügungen Gottes. So steht er als Mensch und Denker da, als Einer, an dem die Goethesche Bitte in Erfüllung gegangen: „Große Gedanken und ein reines Herz, das ist's, was wir uns von Gott erbitten sollten".

Die Methode Spinozas



I.

In doppelter Beziehung ist das System des Spinoza auch heute noch von fesselndem Interesse. Zunächst seiner Ergebnisse halber. Jeder Leser der „Ethik“, der gelehrte wie der ungelehrte, wird immer wieder von der Fülle tiefer und großer, noch keineswegs ausgeschöpfter oder gar veralteter Gedanken überwältigt werden. Um einige ihrer Hauptlehren, wenn auch in der Form oft abgeändert, wogt der Kampf der wissenschaftlichen wie der Lebensphilosophie der letzten zwei Jahrhunderte; mit andern wieder nähert sich Spinoza in erstaunlicher Weise allerjüngsten psychologischen und ethischen Theoremen. So rückt er durch den allumfassenden pantheistischen Gottesbegriff mit seinem Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit, durch die Trennung von Glauben und Wissen, die gänzliche Verwerfung aller Teleologie aus der Welterklärung, die Hypothese von der Parallelität geistigen und körperlichen Geschehens, durch das Leugnen aller seelischen „Vermögen“, die Verteidigung einer unbedingten Willensbestimmtheit, und die Aufstellung eines zwar hohen, doch strengen ethischen Utilitarismus ganz in die Reihe moderner Metaphysiker, Theologen, Psychologen und Ethiker; während die Lehre von der gänzlichen Relativität aller Werte, die Zurückführung aller Handlungen auf selbstische Beweggründe, die Verachtung und Verwerfung des Mitleidens als einer Schwäche, das Streben nach ge-

steigertem Dasein als oberster Tugend sich gewissen Moralanschauungen engverwandt zeigen, die gerade in unseren Tagen ihre Blüten treiben. Neben der weittragenden Bedeutung der Ergebnisse aber ist der Weg, wie zu diesen gelangt wird, gerade für unsere kritische Zeit höchst lehrreich. Dieser vielverschlungene und oft dunkle Weg nämlich, auf dem wir nur mühsam und unter größter Anstrengung zu den weiten und herrlichen Aussichtspunkten gelangen, ist kein zufälliger oder rein individueller. Er erscheint nur als folgerichtiger Ausdruck derjenigen Methode, die Jahrhunderte hindurch die Philosophie beherrscht hat, des Ontologismus. Spinozas System — wie er es uns dargestellt hat — ist durch und durch ontologisch. Doch damit wäre es uns nicht näher gerückt, eher im Gegenteil. Aber Spinoza ist mehr als Ontologist, er ist bewußter Ontologist und von ganz besonderer Art. Er übernimmt die Methode nicht traditionell aus der Scholastik und spinnt sie gedankenlos weiter, sondern er klärt sie von den mittelalterlichen Auswüchsen, behält ihren tiefsten Grundkern bei, steht aber dann auch ganz und voll für sie ein. Das ist ein Punkt, der oft übersehen wird; und doch gerade um seines Bestehens willen ist der Ontologismus des Spinoza als ein mit allem Scharfsinn verteidigter und gegen den mittelalterlichen geklärter — doch keineswegs verwaschener — so ungeheuer lehrreich. Hier ist mit unbewußter Verwechselung des Denkens mit dem Sein die Sache einmal nicht abgetan; und wenn der Gegner am heftigsten geschlagen ist, wo er aus seiner gesichertsten Position vertrieben wird, so sollten alle Feinde des Ontologismus und reinsten Rationalismus sich gegen den Spinoza wenden, bei dem sie sich der tiefsgegründetsten Form dieser Weltanschauung gegenüber befinden.

Keinem, der des *Spinoza* Schriften nur einigermaßen gründlich gelesen hat, kann die häufige Identifikation logischer Prozesse mit realen, Denk- mit Wirklichkeitsbestimmungen entgangen sein. Keiner der großen Hauptteile in der „Ethik" ist von solchen Vertauschungen frei, und an den entscheidenden Stellen ist eine solche oft gerade der Nerv des Beweises. Eine klassische Belegstelle, in welcher der Kern dieser Methode als *Beweismittel* vielleicht am unverhülltesten sich kenntlich macht, ist die Demonstration zum 16. Lehrsatz des I. Teiles der „Ethik" mitsamt dem ersten Corollarium; denn hier wird geradezu behauptet: „daß der Verstand aus der gegebenen Definition irgendeines Gegenstandes mehrere Eigenschaften erschließt, die in Wahrheit aus ihr (d. h. aus dem Wesen der Sache) notwendig folgen, und zwar um so mehr, je mehr Wirklichkeit die Definition der Sache ausdrückt, d. h. das Wesen des definierten Gegenstandes enthält." Und da nun zu Gottes Definition unendlich Vieles, also Alles gehört, so schließt das Corollarium, daß Gott die *wirkende Ursache* (causa efficiens) aller Dinge sei. Es handelt sich aber hier offenbar um einen Schluß von Denknotwendigkeit auf Seinsnotwendigkeit, von der Definition auf das Wesen, vom Erschlossenwerden auf das Erfolgen, vom logischen Grund auf die wirkende Ursache. Neben dieser Gleichsetzung von causa und ratio, effici und sequi, die sich durch die ganze „Ethik" als Hilfsmittel in den *Beweisen* erhält, scheint der Ontologismus nicht minder stark durch deren *Ergebnisse* hindurch: So ist das Verhältnis der erst künstlich getrennten und endlich doch zusammenfallenden Begriffe des *Zureichenden* und *Wahren* solch ein Gipfelpunkt ontologischer Resultate. Denn der tiefste Grund für die am Schluß des II. Teils der „Ethik" deutlich hervortretende Identität wahrer und zu-

reichender Vorstellungen ist kein erkenntnistheoretischer, sondern ein metaphysischer und hat seine untersten Wurzeln in der Gleichung: Logisch = Real. Wahr ist ja nach Spinoza diejenige Vorstellung, welche mit dem Gegenstande übereinstimmt, zureichend diejenige, welche die alleinige Ursache aller aus ihr abfließenden Vorstellungen ist. Der Unterschied liegt also darin, daß das Merkmal der wahren Vorstellung „extrinsecas“, das der zureichenden „intrinsecas“, also diese gewissermaßen die logische Kehrseite jener ist. In Gott aber folgen die Vorstellungen in ihrer Totalität mit absoluter Notwendigkeit auseinander, ebenso die Körper und ihre Zustände; diese Reihen decken sich, also sind in ihm die „ideae adaequatae“ auch „ideae verae“; und da nun der Mensch nur zureichende Vorstellungen hat, insofern die Gott-Substanz sein Wesen ausmacht, so sind auch in ihm „wahr“ und „zureichend“ im Grunde nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache [1]).

---

[1]) cf. Ethik, II, Pr. XI, Coroll.; Pr. XXXII, XXXIV, XXXV, mit Schol.; Pr. XXXVI; IV, Pr. LXII. Dem.; besonders aber Epist. LX, Anfang. Es ist wichtig, um über das Verhältnis von wahren und zureichenden Vorstellungen volle Klarheit zu erlangen, die Berufungen auf frühere Sätze in den Beweisen, Scholien und Corollarien wohl zu beachten. Auch hier, wie so oft bei Spinoza, fließt vermöge der pantheistischen Grundtendenz des Werkes das ursprünglich so mühsam Getrennte wieder in eins zusammen. Interessant ist auch die Vergleichung dieses Teils der Erkenntnislehre im „Traktat über die Verbesserung des Verstandes“ mit der Behandlung in der „Ethik“. Dort nämlich werden idea adaequata und vera noch durchweg identisch gebraucht; ja gerade das für die adaequate Erkenntnis so bezeichnende Merkmal „intrinsecas“ findet sich dort von der Wahrheit ausgesagt: „cogitationem veram a falsa non tantum per denominationem extrinsecam sed maxime per intrinsecam distingui“ (De Int. Em. S. 21), ebendaselbst liest man die bündigste metaphysische Erklärung des Zureichenden und Unzureichenden: cogitatio Dei ex parte mentem humanam constituens = idea inadaequata;

Für den **Rationalismus Spinozas** aber ist es höchst bezeichnend, daß von diesen beiden Formulierungen die „wahren" Vorstellungen von den „zureichenden" im weiteren Verlaufe fast ganz verdrängt werden. So ahnt man schon aus diesem Beispiel, wo eigentlich der Ontologismus im System seine Quelle hat, und wie wenig er bloß eine übernommene scholastische Beweismethode für die reale Existenz transzendenter Begriffsinhalte sein kann. Aber überall blickt er hindurch. So besitzt jeder Teil der „Ethik" bei näherer Betrachtung eine ihm eigentümliche „Verneinung" (negatio). Im Metaphysischen heißt sie Endlichkeit [1]), in der Erkenntnis Irrtum [1]), in der Affektenlehre Leidenschaft [1]), in der engeren Ethik das Unvermögen [1]); natürlich kommt allen ihren Gegenteilen auch die Bejahung (affirmatio) als Eigenschaft zu. Ja, die Gleichheit wirklichen Seins und wahren Denkens schafft sich sogar den Aus-

cogitatio Dei ex toto mentem humanam constituens = idea adaequata (S. 23); auch tritt einige Zeilen vorher adaequare dem üblichen Gebrauch bei Sp. entgegen im Aktivum auf: quidquid hae (sc. simplices cogitationes) affirmationis continent, earum adaequat conceptum. Im „kurzen Traktat" sind wahr und zureichend noch nicht geschieden und es gilt theoretisch nur das Merkmal der äußeren Übereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Gegenstand für ihre Wahrheit; dazu kommt dann noch das bekannte Kriterium der gefühlsmäßigen Gewißheit. (Wir zitieren die Schriften Sp.'s nach: J. van Vloten und J. P. N. Land, B. de Spinoza opera, Editio altera; den „kurzen Traktat" nach der Sigwartschen Übersetzung.)

[1]) Ethik, I, Pr. VIII, Schol.: finitum a parte negatio; II, Pr. XXXIII: nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur; III, Pr. III, Schol.: videmus itaque, passiones ad mentem non referri, nisi quatenus aliquid habet, quod negationem involvit. (K. Fischer „Descartes und seine Schule" Bd. II, S. 498 spricht daher, ganz im Sinne Sp.'s, von positiven und negativen Affekten), IV, Pr. XXXII Dem. Impotentia seu negatio.

druck: res verae seu reales [1]), in welchem wahr als durch die höchste Erkenntnisart erkannt bezeichnen soll, und noch stärker vielleicht kommt das ontologische Prinzip in der Umkehrung dieser Formel zur Geltung, wenn „destrui" und „fieri falsa" identisch gesetzt wird [2]). Ganz nahe dem Ontologismus verwandt und nur durch ein eingeschobenes Zwischenglied von ihm getrennt ist nun die Gewinnung des dritten Gliedes in der gewaltigen das ganze Spinozische System beherrschenden Gleichung: Logisch = Wirklich = Gut. — Von den Scholastikern nahm Spinoza „die Identifikation von Wertschätzungen mit ontologischen Gradationen" [3]) in seine Philosophie herüber, stützte aber auch hier die Tradition mit einer Fülle scharfsinniger Gründe; denn seine Verteidigung und Ableitung des Zusammenfallens von Vollkommenheit und Wirklichkeit gehört gewiß mit zu den glänzendsten Seiten des Hauptwerks [4]). War aber einmal das Wirkliche mit dem Wertvollen als ein und dasselbe, das Wirkliche von den klaren Gedanken, das Reale vom Logischen nicht unterschieden befunden, so war es von selbst gegeben, Werte und Tugenden in der zureichenden Erkenntnis zu sehen, und die große Formel: Zureichende Vorstellungen, wahrhaftes Sein und moralisches Handeln bedingen, ja decken sich gegenseitig, war gewonnen. Aber diese Blüte des Ontologismus ist nicht auf wilder Flur wirrer

---

[1]) Ethik V, Pr. XXIX, Sch.

[2]) Ethik I, Pr. XVII, Sch.

[3]) Windelband, Geschichte der Philosophie. Freiburg 1892. S. 310.

[4]) Ethik IV, Praef. Es ist mir ganz unbegreiflich, wie Höffding in seiner Geschichte der Phil. I (S. 351) sagen kann: „die Frage, ob diese Definition (Vollkommenheit = Realität) sich behaupten läßt, wird nicht näher untersucht", und von Kirchmann in seinen Erläuterungen zur „Ethik" eine ähnliche Ansicht zu vertreten im Stande ist.

Gedankenverbindungen oder blindlings übernommener Scholastikerformeln gewachsen; ein stiller und fleißiger, dabei höchst zielbewußter Gärtner hat sie sein Leben lang gepflegt und gezogen; und er hatte Gründe, gerade diese Blume für die Blume der Blumen zu halten oder — ohne Gleichnis — „nicht nur zu glauben, sondern zu wissen, daß seine Philosophie die einzig wahre sei“. Die Methode, die dem heutigen Menschen ein oft unüberwindliches Hindernis für den Genuß und das Verständnis auch der lichtvollsten Gedanken des Systems entgegenstellt, diese Methode war für den Spinoza die einzig brauchbare und wissenschaftliche. Er hat dies denn auch und zwar hauptsächlich in dem Traktat „über die Verbesserung des Verstandes“, aber auch an einigen Stellen der „Ethik“ ausgesprochen und versucht, durch eine tiefgründliche Verteidigung seiner Methode die etwaigen Einwürfe zu entkräften.

Das Eigentümliche dieser Spinozischen Auffassung seiner eigenen Methode, dem kritische und historische Darstellungen des Systems keine eingehende Besprechung zu widmen pflegen, ist die Lehre des Philosophen von der Abstraktion. Zunächst gewinnt jeder, „der Kritik gekostet hat“, den Eindruck, als habe Spinoza einige ganz abstrakte Begriffe, wie causa sui, substantia, attributum etc. seinen Folgerungen in Form von Definitionen vorangestellt und ziehe nun einfach all' die Eigenschaften, die er diesen Begriffen erst willkürlich angedichtet, wieder heraus, sie nur überdies noch mit dem Prädikat realer Existenz versehend. Noch Schopenhauer hat diese Ansicht voll und ganz vertreten. Spinoza selbst aber war ganz anderer Meinung. Durchgängig zeigt er die größte Verachtung aller Abstraktion; er ist radikaler Nominalist: „je allgemeiner ein Dasein aufgefaßt werde, um so ver-

worrener werde es auch aufgefaßt“ [1]); ja, nachdem er den Stoikern vorgeworfen, daß sie ihre Lehre durch die Einführung von Abstraktionen verfälscht hätten, hält er solchen Irrtum bei seiner eigenen Lehre von vornherein für ausgeschlossen: „für uns aber, wenn wir möglichst wenig abstrakt vorgehen und mit den Elementen, d. i. bei der Quelle und dem Ursprung der Natur so bald als möglich beginnen, wird auf keine Weise eine solche Täuschung zu befürchten sein“ [2]). Im Anhang zum ersten Teil der „Ethik“ werden die sinnlichen, ästhetischen und moralischen Werte und die Zwecke, im XII. Briefe Zeit-, Maß- und Zahlbestimmungen „Wesen der Einbildung“ genannt, denen außerhalb dieser kein Dasein zukomme, und die darum zu den Gattungsbegriffen (notiones universales, entia metaphysica), wie Pferd, Mensch usw. gehören; diesen aber mitsamt den transzendenten Begriffen wie Seiendes [3]), Ding, Etwas (notiones transcendentales) wird die größte Nichtachtung bezeugt, ihre gänzliche Unbrauchbarkeit für alle Erkenntnis erwiesen; sie sind leere Abstraktionen, nur ein Notbehelf der Einbildungskraft, welche die Einzeldinge in ihrer Mannigfaltigkeit nicht fassen kann und so das ihnen durch Vergleich gemeinsam Befundene in Begriffen niederlegt, den Inhalt dieser künstlichen Abstrak-

---

[1]) De Intell. Emend. S. 16.

[2]) Ebenda S. 23/24.

[3]) Daß das Seiende (Ens) hier unter die Abstrakta, denen kein Dasein „extra intellectum“ zukommt, gerechnet wird, zeigt recht deutlich, wie andersartig von aller Abstraktion der Substanzbegriff als reines Sein in Sp.'s Sinne zu fassen ist.

tionen dann fälschlich und verwirrender Weise ein Dasein beilegend [1]).

Somit können wir schon von vornherein sicher sein, daß Spinoza nach seiner Ansicht nicht auf abstrakten metaphysischen Begriffen sein System wird aufgebaut haben, und daß er noch eine andere Art Begriffe kennt, ebenso allgemein wie jene allgemeinsten Transzendentalbegriffe, aber auch ebenso klar wie jene verworren, ebenso wahr wie jene falsch, ebenso wirklich wie jene bloß subjektiv, ebenso notwendig wie jene zufällig. Und das sind die notiones communes. Eine Übersetzung des Ausdrucks zu geben, die nicht gleich eine abstrakte Entstehungsweise verriete, ist schwierig. Denn gerade in der Wahl der Worte „universalis" und „communis" kommt der Unterschied des Konkret- und Abstraktgemeinsamen glänzend zur Geltung. Es heißt das Wesen Spinozischer Denkweise gründlich verkennen, wenn man sich über die Trennung dieser Begriffsarten wundert [2]), denn in dieser Scheidung gerade liegt die ganze Rechtfertigung der ontologischen Methode, wie sie sich als ein Urelement des Systems erweist, eingeschlossen! — Die Begriffe, oder besser Vorstellungen vom Allgemeinsamen sollen also keine Abstraktionen sein. Aber was sind sie denn? Zunächst ihrem Inhalte nach? Sie sind nach Spinoza die Vorstellung von etwas Konkretem, ja vom Allerkonkretesten, nämlich von dem, was Allen gemeinsam und gleichmäßig im Teile wie im Ganzen ist. Dieses aber ist im strengen Sinne nur die Substanz oder Gott. Er ist kein erschlossener oder abgezogener Begriff,

[1]) Cogitata Metaphysica I, Kap. I werden diese Entia rationis: Entia sive potius Non-Entia genannt.

[2]) Dies tut z. B. von Kirchmann in seinen Erltrg. zur „Ethik".

sondern mit seinen Attributen das Allerrealste, was wir kennen. Das Verhältnis der Abstraktion zu diesen Vorstellungen hat Spinoza in einem höchst bedeutsamen Absatze des Traktats „über die Verbesserung des Verstandes" [1]) unzweideutig festgelegt. Die Stelle ist so bezeichnend und für die ganze Auffassung des Ontologismus bei Spinoza lichtverbreitend, daß wir sie ungekürzt hersetzen müssen:

„Was nun die Ordnung und das einende Band aller unserer Vorstellungen betrifft, so müssen wir sobald als möglich und sobald die Vernunft es fordert, nachforschen, ob es irgendein Wesen gibt und was für eines, das aller Dinge Ursache sei, so daß die Vorstellung seiner Wesenheit (essentia objectiva) auch die Ursache aller unserer Vorstellungen sei; dann wird unsere Seele, wie gesagt, die Natur möglichst getreu widerspiegeln; denn sie wird eine Vorstellung ihres Wesens, ihrer Ordnung und Einheit besitzen. Hieraus können wir ersehen, daß es in erster Linie für uns erforderlich ist, stets von Naturgegenständen (a rebus physicis) oder von wirklichen Wesen (ab entibus realibus) alle unsere Vorstellungen abzuleiten, und dabei möglichst nach der Reihe der Ursachen von einem wirklichen Wesen zum andern fortzuschreiten, und dies zwar in der Weise, daß wir nicht auf Abstraktes und Allgemeines (abstracta et universalia) überspringen, weder aus diesem etwas Wirkliches noch diese aus etwas Wirklichem erschließend [2]). Denn

[1]) De Int. Em. S. 30/31.

[2]) Cogit. metaphysica I, Kap. I: In rerum investigatione Entia realia cum Entibus Rationis non confundenda sunt.

beides unterbricht den wahren Fortschritt des Verstandes. Doch ist zu beachten, daß ich hier unter der Reihe der Ursachen und wirklichen Wesen nicht die Reihe der veränderlichen Einzeldinge (rerum singularium mutabilium) verstehe, sondern nur die Reihe der feststehenden und ewigen Dinge (rerum fixarum aeternarumque) [1]. Denn die Reihe der veränderlichen Einzeldinge wäre für die menschliche Schwachheit unfaßbar, teils wegen ihrer alle Zahl übersteigenden Menge, teils der unendlich vielen in ein und demselben Ding enthaltenen Umstände halber, von denen jeder die Ursache für das Dasein oder Nichtdasein der Dinge sein kann; da ja dies Dasein in keiner Verbindung mit dem Wesen der Dinge steht oder — wie gesagt — keine ewige Wahrheit ist. Doch ist die Erkenntnis dieser Reihe auch nicht vonnöten; denn die Wesenheiten der veränderlichen Einzeldinge sind der Reihenfolge oder der Ordnung in der Existenz dieser Dinge nicht zu entnehmen; diese nämlich bietet uns nur äußere Benennungen, Beziehungen oder höchstens Nebenumstände, welche alle vom innersten Wesen der Dinge weit abliegen. Dieses aber ist lediglich aus den ewigen und feststehenden Dingen zu erhalten, und zugleich von den in ihnen als in ihren wahren Gesetzbüchern eingeschriebenen Gesetzen, nach denen alle Einzeldinge

---

[1] Wenn Höffding (Gesch. d. Ph. I, S. 337) auf diese Stelle bezugnehmend die res fixae et aeternae die allgemeinen Gesetze der Erscheinungen nennt, so ist das nicht genau und zu wenig konkret gefaßt. Da Spinoza die res fixae und die leges in iis inscriptae getrennt anführt, so müssen unter jenen Gott und seine Attribute, unter diesen die Kausalitätsprinzipien verstanden werden.

entstehen und sich ordnen; ja diese veränderlichen Einzeldinge hängen so innig und sozusagen wesentlich von jenen feststehenden ab, daß sie ohne diese weder sein noch begriffen werden können. **Deshalb** werden jene feststehenden und ewigen Dinge, **obwohl sie Einzeldinge sind** (quamvis sint singularia), dennoch **wegen ihrer Allgegenwart und weitesten Macht** (ob eorum ubique praesentiam, ac latissimam potentiam) **für uns gleichsam die Allgemeinheiten oder die Gattungen der Definitionen** und die nächsten Ursachen aller Dinge sein (erunt nobis **tamquam** universalia sive genera definitionum rerum singularium mutabilium)."

Dies beweist, daß Spinoza hier unter den festen und ewigen Dingen wirkliche Wesenheiten verstanden wissen will, ja in der Furcht, man könne sie mit den bei ihm so verrufenen Abstraktionen verwechseln, sich nicht scheut, sie im Übereifer der Deutlichkeit nicht nur entia und res, sondern gar entia physica und singularia zu nennen [1]), um so jeden Zweifel an ihrer konkreten Natur von vornherein zu zerstören. Aber nach alledem könnte ihre Existenz ja eben doch noch durch Abstraktionen, durch ihr eigenes „Gedachtwerden" vielleicht erschlossen sein.

---

[1]) Hierin schießt Spinoza unwillkürlich über sein Ziel hinaus; sein Bestreben der Konkretisierung des Allgemeinst-Wirklichen treibt ihn zu dem inkonsequenten Ausdruck Singularia für Gott und die Attribute; in der „Ethik" wird dieser Begriff in die richtigen Schranken zurückgewiesen: „per res singulares intelligo res, quae finitae sunt et determinatam habent existentiam.

Daß dies aber nicht der Fall ist, wenigstens in der Meinung des Spinoza nicht der Fall ist, beweisen nun unwiderleglich die methodologischen Bemerkungen in dem zitierten Abschnitt [1]. Denn er will ja möglichst von einem wirklichen Wesen zum andern fortschreiten, ohne je auf abstrakte oder allgemeine Begriffe überzuspringen, niemals von Begrifflichem auf Wirkliches oder von Wirklichem auf Begriffliches schließend. Und damit stimmt auch eine andere Stelle noch vorzüglich überein, welche besagt: „wir dürfen niemals, solange es sich um Erforschung der Dinge handle, aus Abstraktem etwas erschließen (ex abstractis aliquid concludere) und müßten uns sehr hüten, was nur im Verstande ist, mit dem was in den Dingen ist, zu vermengen (ne misceamus quae sunt in intellectu cum iis quae sunt in re). Hierdurch scheint alle (bewußte) ontologische Tendenz ausgeschlossen. Wie aber — fragen wir gleich unwillkürlich — konnte dem Spinoza, wenn ihm überhaupt das Wesen des Ontologismus so bewußt war, die enge Abhängigkeit seines Systems von dieser Methode entgehen? Und auch darauf gibt die angezogene Stelle unverhüllte Auskunft: Sie ist ihm nicht entgangen, und er hat den Schein eines erschleichenden Ontologismus in der Darlegung seiner Weltansicht durch die Begründung von dessen Entstehung widerlegen zu können vermeint. Hier liegt der tiefste Punkt in der Einheit von Logisch und Real und in der Unterscheidung von logisch und abstrakt im Spinozischen Systeme. „Deshalb

[1]) Diesen Bemerkungen entspricht aber ganz die Verwirklichung in der „Ethik“, so daß der Traktat „über die Verbesserung des Verstandes“ für die theoretische Ansicht Sp.'s von seiner Methode maßgebend bleibt.

werden diese feststehenden und ewige Dinge, obwohl sie Einzeldinge sind, dennoch wegen ihrer Allgegenwart und weitesten Macht für uns gleichsam die Allgemeinheiten oder die Gattungen der Definitionen der veränderlichen Einzeldinge sein.“ So braucht Spinoza zwar selbst diese allmächtigen und allgegenwärtigen „Einzelwesen“ zur Ableitung der veränderlichen Einzeldinge und ihrer Gesetze, aber nur in der Darstellung; in Wirklichkeit sind sie ihm Realien und die Abhängigkeit der veränderlichen Einzeldinge eine reale. Aber die Allgegenwart des Allerrealsten in seinen Wirkungen und das Allumfassende des Allerrealsten bezüglich der Mannigfaltigkeit aller übrigen Wesen setzen es als Seitenstück in engste Beziehung zu der Allgegenwart der allgemeinsten Begriffe in den aus ihnen erschlossenen Folgesätzen und zu dem Allumfassenden der Allgemeinbegriffe bezüglich der Mannigfaltigkeit aller übrigen Vorstellungen. Will man aber dieses „gleichsam“ in dem zuletzt angezogenen Satze nicht bloß als hingeworfenen Gedanken, sondern als Grundüberzeugung des Spinoza von seiner Methode auffassen (wozu man gerade durch die „Ethik“ trotz des entgegenstehenden Scheines, wie wir gleich sehen werden, genötigt wird), so kann nie und nimmer behauptet werden, Spinoza erschließe im letzten Grunde aus willkürlich vorangestellten, teils aus der Scholastik übernommenen [1]), teils selbst gebildeten Begriffen die Welt mit ihren Gesetzen; und das Dasein

[1]) Trotz Freudenthals (Spinoza und die Scholastik, Philosophische Aufsätze, Ed. Zeller gewidmet, S. 121) Bestreben, auch den Sub-

dieser Begriffe selbst beweise er wiederum durch den bekannten ontologischen Schluß vom Denken aufs Sein; sondern die Darstellung des gesamten Systems wird nun vielmehr zu einer Art von Analogie, den Lauf der Natur möglichst getreu im Verstande wiederzugeben; ob der gefundenen Verwandtschaft für das Allerrealste allgemeinste Begriffe von diesem zu setzen und, wie aus jenem die Wirkungen fließen, so aus diesem die Folgen zu erschließen; das Dasein und die Eigenschaften des Allerwirklichsten (der Substanz und ihrer Attribute) aber, die der intuitiven und gefühlsmäßigen Erkenntnis unmittelbar einleuchten, vermöge des ontologischen Arguments in der nur an verstandesmäßiges Fortschreiten gebundenen Darstellung auch eben diesem Verstande verständlich zu machen.

Sehr deutlich tritt dies nun in der Stellung der Gemeinschaftsbegriffe zu den Allgemeinbegriffen hervor. Wenn nämlich die ganze demonstrative Beweisart doch von diesen Gemeinschaftsvorstellungen (notiones communes) auszugehen scheint, und sie die ersten Glieder in der ganzen Argumentationskette bilden, so ist das eben nur scheinbar, und es sind diese Begriffe von den Gemeinschaftsvorstellungen abgezogene Abstraktionen (universalia). Denn es heißt: wir bilden allgemeine Begriffe (notiones uni-

---

stanzbegriff ganz in scholastischen Vorbildern aufgehen zu lassen. Es ist ganz richtig, wenn Freudenthal bemerkt, „daß in dem Begriffe der Substanz, in den man unergründlichen metaphysischen Tiefsinn hineingedeutet hat, ursprünglich nur logische Bestimmungen lagen“, wenn er aber fortfährt: „weil aber weder Descartes noch Spinoza die logische und reale Bedeutung der Begriffe streng geschieden haben, geht bei beiden jene unvermerkt in diese über“, so ist jedenfalls dieses „unvermerkt“ für Spinoza nicht richtig; es ist vielmehr gerade die Auffassung, die wir zu bekämpfen suchen.

versales) durch unzuverlässige Erfahrung, durch Zeichen usw. endlich „durch den Umstand, daß wir Gemeinschaftsbegriffe und zureichende Vorstellungen von den Eigenschaften der Dinge haben, und diese Art der Erkenntnis werde ich die Vernunft oder die Erkenntnis zweiter Art nennen“ [1]). Es müssen also doch die „notiones communes“ und die „ideae adaequatae“ in uns schon vorhanden sein, ehe wir die Abstraktionen von ihnen zum Schließen der Vernunft gebrauchen können [2]).

Eine eigentliche Beweisbedürftigkeit des realen Daseins des Inhalts der „notiones communes“ wird nun aber auf das bestimmteste geleugnet. Ja, dieses Dasein eines solchen Inhalts ist eigentlich selbst wieder ein Gemeinschaftsbegriff! Denn gerade über den Beweis des notwendigen Daseins der Substanz (auf den sich der Hauptbeweis für die Existenz Gottes gründet [3]), wird gesagt: „gäben die Menschen auf die Natur der Substanz acht, so würden sie nicht im mindesten an der Wahrheit des Lehrs. VII zweifeln (in dem das notwendige Dasein der Substanz behauptet und in der Dem. bewiesen wurde), ja dieser Satz würde Allen als ein **Axiom** gelten und unter die **Gemeinschaftsbegriffe** gezählt werden (et intra notiones

---

[1]) Ethik II, Pr. XL. Schol. II.

[2]) Vgl. dazu „kurzer Traktat“ I, Kap. I, Zus. 3): „es ist wohl wahr, daß wir von einer Idee, welche einmal zuerst von einem Dinge her uns zugekommen ist, und so von uns in abstracto verallgemeinert wurde, hernach in unserm Verstande viele Besonderungen erdenken, zu denen wir dann auch viele andere und von anderen Dingen abstrahierte Eigenschaften hinzudichten können. Aber dies ist unmöglich zu tun, wenn wir nicht zuvor die Sache selbst, von welcher sie abstrahiert sind, gekannt haben.

[3]) Ethik I, Pr. XI, Dem.

communes numeraretur)“ [1]. So kann man eigentlich nicht sagen, Spinoza beweise in letzter Linie die Existenz Gottes oder der Substanz und leite vermöge der Schlüsse aus dem gewonnenen Begriff die Welt und ihre Gesetze ab, wohl aber: Spinoza setze das Sein der Substanz als selbstverständliche Grundbedingung und lasse die Welt nach Art der logischen Folgen aus ihr abfließen; aber in diesem „nach Art“ liegt auch das ganze Geheimnis des Verhältnisses [2]. Denn soviel ist klar: Ist das Ewige und Unveränderliche mit seinen Gesetzen wegen seiner „Allgegenwart und weitesten Macht“ gleichsam ein Allgemeinbegriff, so kann sein Dasein nicht erst aus diesem seinem eigenen Begriffe erschlossen werden; und sind die vergänglichen Einzeldinge in den ewigen mitsamt ihren Gesetzen befaßt, so ist dies hier eine Voraussetzung, aber nicht das Ergebnis ihrer logischen Ableitung aus dem Gottesbegriff.

Dieser Auffassung der demonstrativ-ontologischen Methode als eines im letzten Grunde gleichnisartigen Verfahrens kommen nun aber noch zwei gewichtige, dem Hauptzweck selbst entnommene Gesichtspunkte zu Hilfe. Einmal Spinozas Lehre von den Erkenntnisarten.

Denn ebenso scharf, wie er jede Identifikation der Gottesvorstellung mit einer Abstraktion zurückweist, verwirft er die Schlußfolgerungen oder die Vernunfterkenntnis als oberste Stufe des Wissens. Die Vorstellung des

[1] Ethik I, Pr. VIII, Sch. II.

[2] Diese „zweite Rolle“ des Gottesbeweises hat besonders eindringlich Feuerbach betont. (Werke, Bd. VI); vgl. Sigwart (Über den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie), Ritter (Über den Einfluß der Cartesianischen Philosophie auf die Ausbildung des Spinozismus), Höffding (Geschichte der Phil. I), welche im wesentlichen mit der Feuerbachschen Auffassung übereinkommen.

Höchsten ist kein abstrakter Begriff und die höchste Erkenntnis ist nicht demonstrativ. Das Höchste wird aber im Innersten nur durch die höchste Erkenntnisart erkannt, d. h. es wird unmittelbar erschaut oder gefühlt. Durch alle Schriften Spinozas zieht sich diese letzte Forderung intuitiver Erkenntnis hindurch. Im „kurzen Traktat" wird sie noch nach Descartes und der Scholastiker Vorbild „natürliches Licht" genannt, dort, wie im „Traktat über die Verbesserung des Verstandes", wo es vier Erkenntnisarten gibt, nimmt sie die vierte [1]), in der „Ethik", wo es deren drei gibt, die dritte, beide mal also die

[1]) Im Tractat de Intel. Emend. ist sie nicht nur die höchste, sondern auch die einzig irrtumsfreie Erkenntnis; letztere Bestimmung fällt bekanntlich in der „Ethik" fort: Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem et tertii est necessario vera (Ethik II, XLI), dagegen De Intel. Emend. S. 10: solus quartus modus comprehendit essentiam rei adaequatam et absque erroris periculo. Das Verhältnis von intuitiver und rationaler Erkenntnis ist von Spinoza aber auch in der „Ethik" nicht streng gefaßt. Wenn Camerer (Die Lehre Spinozas) die dritte Erkenntnisart von der zweiten ableitet, so hat er darin nur zum Teil recht; denn das Bindeglied — die Gottesvorstellung — ist zwar ein Bestandteil der Vernunfterkenntnis, nicht aber „vermittelst der Erkenntnis der zweiten Stufe gewonnen", ist vielmehr intuitive Voraussetzung dieser Erkenntnisstufe. „Notiones communes ratiocinii fundamenta sunt"; sodaß sich die Verwandtschaft beider von Spinoza nicht ganz scharf gesonderter Erkenntnisarten auch gerade so ausdrücken läßt: die dritte Art (in ihrem allgemeinsten Ergebnis) sei Grundvoraussetzung der zweiten. So haben die „notiones communes" eine eigentümliche Doppelstellung; sie gehören zur Vernunfterkenntnis als ihr (anschauliches) Fundament, sind aber selbst nicht durch Vernunft erschlossen, sondern in jeder Körperaffektion unmittelbar gegeben; darum hat es die Vernunfterkenntnis im strengsten Sinne auch nur mit den Abstraktionen dieser notiones communes zu tun, wie das auch in den maßgebenden Erklärungen: II, Pr. XL Schol. II betont wird. Im folgenden vermengt Spinoza beiderlei Erkenntnisarten oft ungenau miteinander, so trägt er auch das Schließen

höchste Stelle ein. In allen drei Fällen wird sie an dem nämlichen Beispiel mit den Proportionalzahlen erläutert. Und wie sie in den erkenntnistheoretischen Teilen der Höhen- und Tiefenpunkt alles Wissens ist, so in den gefühlspsychologischen und den eigentlich ethischen der Sinn alles Strebens und der Inbegriff aller Tugend: „das höchste Streben und die höchste Tugend der Seele ist, die Dinge durch die dritte Erkenntnis zu verstehen“ [1]). Ihr nur ist das tiefste Wesen der Dinge, die unmittelbare Erkenntnis Gottes und seiner Attribute in jedem Einzelding erschlossen. Ja der ganze Schluß des Hauptwerks ist eigentlich eine Art Hymnus auf diese höchste Art der Anschauung, für die es so äußerst bezeichnend ist, daß ihrem Analogon in der Erfahrung, der sinnlichen Anschauung, nicht der geringste Wert beigemessen wird, und die jenes mystische Gefühl geistiger Liebe zu Gott, geistigen Aufgehens in der Natur erzeugt, in dem nach Spinoza die wahre Seligkeit sich gründet. — Und wie

---

in die Intuition hinein, ebenso wie die angeschauten Begriffe in die Vernunft (II, Pr. XLVII Schol.) Die beste Charakteristik der intuitiven Erkenntnisart ist wohl die Stelle im „kurzen Traktat“: „daß diese Art von Erkenntnis nicht aus etwas anderm folgt, sondern durch eine unmittelbare Offenbarung des Objekts selbst an dem Verstand entsteht“ (II, Kap. XXII [I]). Aufs strengste aber ist diese „höchste Anschauung“ von der niedersten Erkenntnisart, der sinnlichen Anschauung oder Wahrnehmung, der „Imaginatio“ zu sondern; sie sind einander völlig wesensfremd und schon der Vernunftbegriff steht weit über der sinnlichen Anschauung. Deswegen steht es auch mit der vorgetragenen Meinung nicht im Widerspruch, sondern in Einklang, wenn Spinoza schreibt: „Ad quaestionem tuam, an de Deo tam claram quam de triangulo habeo ideam, respondeo affirmando. Si me vero interroges, utrum tam claram de Deo quam de triangulo habeam imaginem, respondeo negando: Deum enim non imaginari, sed quidem intelligere possumus“ (Ep. LVI, gegen Schluß).

[1]) Ethik, V, Pr. XXV.

es zunächst keineswegs einleuchten will, daß der Hauptgehalt der „Ethik", eines mit ungefähr 300 logischen Beweisen angefüllten Werkes, im letzten Sinne auf Gefühlsargumenten beruhe, so scheint es auch vollends unverständlich, wie ein scheinbar streng wissenschaftlicher und rein theoretischer Denker, der die Leidenschaften so kühl und klar wie „Flächen, Linien und Körper" behandelte, gleichsam künstlerischer Anschauung den Vortritt vor allen Wissenschaften geben, und auf den höchsten Höhen der Erkenntnis diese selbst in ein allbeseligendes mystisches Gefühl ausklingen lassen konnte. Doch da wir hier nicht die psychologischen Motive zu erörtern haben, genügt die Bemerkung, daß der erstaunliche Mangel individueller Gefühlsregungen, wie er sich in des Spinoza Leben und Schriften ganz offenbar kundgibt, gerade durch dies Aufgehen im All, dieses Hinaufgerücktsein in eine höhere kältere Luft, durch diese gefühlsmäßige Vereinigung mit seinem Gott, wie er ihn faßte, sehr wohl erklärlich erscheint.

Und zu dieser Bevorzugung der höchsten Anschauung als eines unmittelbaren Durchdrungenseins vom Wesen der Dinge — man könnte fast: als einer Offenbarung sagen — stimmt nun genau das Kriterium der Wahrheit. Denn dieses beruht keineswegs, wie man nach dem Bau des Werkes annehmen könnte, auf einer Prüfung der Schlußreihen, die die abgeleiteten Begriffe bis zu den allgemeinsten sie tragenden zurückführen [1]), und auf einer logischen Analyse dieser selbst, sondern auf dem unmittelbaren Gefühl der Gewißheit, dem Einleuchtenden, das eine wahre Vorstellung in uns erzeugen soll: „denn wie das Licht sich selbst und die

[1]) De Intell. Emend. S. II ff. wird diese Ansicht ausführlich zurückgewiesen.

Finsternis erhellt, so ist die Wahrheit ihr eigenes Richtmaß und das des Falschen“ [1]). „Und wer kann wissen, daß er eine Sache erkennt, wenn er nicht vorher die Sache erkennt? d. h. wer kann wissen, daß er einer Sache gewiß ist, wenn er nicht vorher dieser Sache gewiß ist?“ [2]) Die Gewißheit aber — so lehrt uns der „Traktat über die Verbesserung des Verstandes“ — ist „die Weise, in der wir das wirkliche Sein fühlen (modus quo s e n t i m u s essentiam formalem).“ [3]) So ruhte denn auch die Wahrheit des Spinozischen Systems nicht zuletzt auf der logischen Unangreifbarkeit der Schlußketten oder der Widerspruchlosigkeit ihrer Hauptbegriffe, sondern die durch sie gewonnenen Sätze würden erst wahrhaft verbindlich durch das hinzutretende Gefühl unmittelbarer glaubensvoller Überzeugung. Aber — so fragt der Leser schon längst ungeduldig geworden — warum dann bei dieser Verachtung aller Abstraktion, alles rein Begrifflichen, bei dieser Rangordnung der Erkenntnisarten mit dem Schlußvermögen in vorletzter Reihe, bei dieser Verherrlichung der Anschauung und Unmittelbarkeit, bei dieser Gleichsetzung von Wahrheit und Gewißheit, warum bei alledem ein Werk verfassen, gefüllt mit mühsamen Beweisen aufeinanderfolgender Lehrsätze, mit vorausgeschickten Definitionen und angehängten Erläuterungen, ein Werk, so rein theoretisch in Psychologie und Ethik wie in Erkenntnistheorie und Metaphysik? Die Antwort liegt im Begriff des Intuitiven. Diese unmittelbare Anschauung der ganzen Welt als

---

[1]) Fast wörtlich gleichlautend schon: Trakt. brev. II, Kap. XV (3).

[2]) Ethik II, Pr. XLIII Schol.

[3]) De Intell. Emend. S. 11; Trakt. brev. II, Kap. II (3) „klare Erkenntnis aber nennen wir diejenige, welche nicht durch Überzeugung aus Vernunftgründen, sondern durch Gefühl und Genuß der Sache selbst entsteht.“

Gottessymbol erfordert vollendete Freiheit, und ihrer ist der Mensch, „der notwendig und immer den Leidenschaften unterworfen ist“, niemals ganz fähig. Nur ein stufenweises Hinaufklimmen ist ihm vergönnt; die Leiter — Himmelsleiter könnte man sie im Sinne Spinozas getrost nennen (vgl. das ähnliche Bild im kurzen Traktat II, Kap. VIII [9]) — in ihrer ganzen Höhe hat noch nie ein Sterblicher erstiegen; die wenigsten haben auch nur die ersten Schritte auf ihr gemacht[1]). Dann aber schließt dieser Weg eine Darstellung der Welterklärung in wissenschaftlicher Form von selber aus; sie ist nur durch die Kunst oder die Religion ermöglicht und Spinoza war weder Künstler[2]) noch Prophet. So mußte er sich denn mit der zweitbesten Art begnügen und zu einer strengen Beweismethode greifen, deren Rang er deutlich in dem Bekenntnis niedergelegt hat: „ich habe dies (nämlich die Abhängigkeit der menschlichen Seele von Gott) hier zu erwähnen der Mühe wert befunden, um an diesem Beispiel zu zeigen, wieviel jene Erkenntnis der Einzeldinge, welche ich die intuitive oder die der dritten Art genannt habe, vermag und der allgemeinen Erkenntnis überlegen ist (potiorque sit cognitione universali), welche ich die der zweiten Art benannt habe. Denn obgleich ich im ersten Teil allgemein gezeigt habe, das Alles (und also auch die menschliche Seele) von

---

[1]) Damit steht nicht im Widerspruch, daß wir Alle nach Spinoza solch' unmittelbare Anschauungen in uns haben, wie das Bewußtsein der Gottesvorstellung und des Daseins der Substanz; nur in den Einzeldingen die unmittelbare Gegenwart des Ewigen anschaulich zu erkennen, wodurch die intuitiven Vorstellungen allererst zu intuitiver Welterkenntnis werden, ist niemandem ganz gegeben.

[2]) Wie die dem „kurzen Traktat“ angehängten Dialoge beweisen, über deren verunglückte Form wohl alle Beurteiler einig sind.

Gott nach Wesenheit und Dasein abhängen, so berührt doch jener Beweis, obgleich er richtig ist und außer Zweifel steht[1]), unsere Seele nicht in der Weise, als wenn dies aus dem Wesen jedes einzelnen Dinges, welches ich von Gott abhängig nannte, gefolgert wird“ [2]).

II.

Ist somit erwiesen, daß Spinoza im letzten Grunde die Ergebnisse seines Systems nicht auf begriffliche Voraussetzungen oder auf aus diesen zu erschließende Urteile gestützt zu haben vermeinte, und erscheint demnach das ganze geometrische Schema des Hauptwerks nur als eine Art Notbehelf, so ist nun innerhalb der gewählten Methode der Einwand: es seien die vorausgesandten Definitionen nur übernommene oder frei konstruierte Gebilde, aus denen dann alles der Reihe nach ausgepackt wird, was eben zu diesem Zwecke erst in sie hineingelegt wurde, von vornherein zurückzuweisen. Diese von Schopenhauer vertretene Ansicht hat auch in neuester Zeit bei Darstellungen des Spinozischen Systems Eingang gefunden; so schreibt z. B. Windelband: „Ein Blick auf den Anfang der ‚Ethik‘ (und nicht nur des ersten, sondern auch der folgenden Bücher) genügt, um sich von der Naivität zu überzeugen, mit der Spinoza die verdichteten Gebilde des scholastischen Denkens als selbstverständliche Begriffe und

---

[1]) Dies ist erst ein Ergebnis des Hauptwerks. Im „Traktat über die Verbesserung des Verstandes“ zweifelte Spinoza noch, ob die schließende Methode überhaupt beweiskräftig sei.

[2]) Ethik V, Pr. XXXVI, Sch.

Prinzipien vorträgt und damit allerdings dann schon sein ganzes metaphysisches System implicite vorwegnimmt“ [1]). Wäre dem wirklich so, dann müßte das durch die Jahrhunderte wirkende Werk ebenso überlebt wie seine Geburtsstätte die Scholastik sein, und seine zentrale Stellung in der neuen vorkritischen Philosophie wäre ein psychologisches Rätsel. Doch sind dies keine vollgültigen Beweise; für diese bedarf es eines Aufspürens und Durchforschens der Stellung von den Voraussetzungen im System. Und da zeigt sich denn als ein durchgehender Zug das Bemühen Spinozas, die jeweiligen Definitionen [2]) als notwendig zu erweisen. „Selbstverständlich“ allerdings sind sie ihm als Intuitionen, als unmittelbare, erleuchtete Gefühle, und darin beruht zugleich die Berechtigung ihrer Begriffe und vielleicht die ganze Größe dieser Weltbetrachtung. Wäre diese Anschaulichkeit nicht bloß fühlbar, sondern auch wissenschaftlich darzustellen, so wäre das gesamte System nach Spinoza „selbstverständlich“ geworden — das beste jedenfalls, was man von einem philosophischen Systeme wohl sagen kann. Aber in der tatsächlich gewählten Mitteilungsart, wo an Stelle unmittelbarer Anschauungen und Gefühle die Definitionen treten müssen, hat Spinoza die Notwendigkeit dieser nachzuweisen für seine Aufgabe gehalten. In diesem Sinne sind sie mit ihren Prinzipien als eine Art Hypothese anzusehen, deren Wahrheit erst durch das auf sie gestützte widerspruchlose Weltbild erwiesen werden soll, obschon sie andererseits (nämlich in der Intuition) das von vornherein Allergewissseste sind. So wird z. B. aus-

---

[1]) Windelband (a. a. O. S. 313).

[2]) Zur Auffassung Spinozas vom Wesen der Definitionen vgl. De Int. Em. S. 29/30. Epist. IX, XXXIV. Ethik I, Pr. VIII, Schol. Tract. brev. I. Kap. VII. (9) (10).

drücklich die Notwendigkeit der gegebenen Gottesdefinition im Schol. der X. Prop. (I) hervorgehoben: „folglich ist auch nichts einleuchtender, als daß das unbedingt unendliche Wesen notwendig als ein Wesen definiert werden muß (wie es in Def. VI geschehen ist)[1]), was usw.“, und dann folgt die vorausgeschickte Definition. Von den Definitionen des erkenntnistheoretischen Teiles wird die des Wesens gleichfalls als notwendig verteidigt: „Denn meine Absicht war es, hier nur den Grund anzuzeigen, warum usw.“[2]) (nämlich das Wesen so zu definieren war, wie es geschehen ist), ebenso im psychologischen Teil, wo allerdings nicht die vorangestellten, aber doch die gesamten gewonnenen Definitionen auf ihre Notwendigkeit in den Erklärungen zu den „affectuum definitiones“ geprüft werden; ein Muster dieser Bestrebungen ist nun aber die glänzende Verteidigung der in Teil II, Def. VI aufgestellten Gleichung zwischen Vollkommenheit und Wirklichkeit. Sucht Spinoza so durch die aus seinen Definitionen allein (wie er meinte) abfließenden, unmittelbar einleuchtenden Folgen (wie beim Gottesbegriff), oder durch die sich aus ihnen ergebende Erklärung der Einzeldinge (wie beim Wesen), oder aber durch die psychologische Zergliederung der Entstehung eines Begriffs (wie bei der Vollkommenheit), jede petitio principii zu vermeiden, so zeigt sich andererseits darin wieder eine Konzession der deduktivlogischen Methode an die Anschauung, und es spiegelt sich in diesem Bestreben der wahre Untergrund

---

[1]) v. Kirchmann übersetzt hier „ut Def. VI tradidimus“ irreführend: „wie in Def. VI gezeigt worden“; die Notwendigkeit der Definition kann doch nicht in der Definition selbst gezeigt worden sein!

[2]) Ethik II, Pr. X, Sch. zu Coroll.; cf. Tract. brev.: Vorrede (5).

des demonstrativen Aufbaus. Denn wären die Grundbegriffe allgemeinste Abstraktionen, aus denen die Welt und ihr Lauf sich deduzieren ließen, so wäre ein Nachweis der Notwendigkeit von ihren sich im einzelnen zeigenden Folgen aus nicht von nöten, und das System brauchte die Definitionen nicht zu tragen. Beim Spinoza aber sind sie Voraussetzungen, Mittel- und Endpunkte im Weltbilde. Dies zeigt sich nicht nur, wo er ihre Notwendigkeit mit Worten hervorhebt, sondern an den ungezählten Stellen, die oft scheinbar aus den Definitionen abgeleitet dennoch die umgekehrte Entstehungsweise deutlich verraten.

Ist somit erwiesen, daß die ursprünglichen Voraussetzungen der ganzen Ableitung anschaulich-gefühlsmäßig gefaßt und nur in zweiter Linie für den Verstand „erschlossen“ wurden — etwa wie man einem unmusikalischen Menschen die Höhe eines Tons, die der musikalische unmittelbar „empfindet“, durch die Schwingungszahlen klar machen könnte — und daß auch diese ganzen Ableitungen selber wiederum behufs der Mitteilung und Darstellung ein von Spinoza selbst eingestandener Notbehelf sind, so ist nur noch darüber Rechenschaft zu geben, warum gerade als die Form der verstandesmäßigen Auseinandersetzung die mathematisch-synthetische Methode gewählt werden mußte. Diese aber liegt — von ihren historischen Quellen abgesehen — eben in der Natur der Voraussetzungen selber eingeschlossen, und es ist die innige Beziehung der Methode zu den Grundbegriffen auch schon von mancher Seite betont worden; weshalb wir uns nur mit der Aufzeigung zweier Hauptgesichtspunkte begnügen, welche den sonderbaren Aufbau des Systems über seinen Grundsäulen nahe legen. Diese zwei Punkte aber sind: Parallelitätshypothese und Zeitauffassung.

Der Parallelismus geistigen und körperlichen Geschehens, obwohl erst im Anfang des II. Teils der „Ethik" auftretend, ist eine unmittelbare Folge der grundlegenden Prämissen und wird somit — wenn der Ausdruck erlaubt ist — zum methodologischen Grundbegriff des Systems[1]). Denn bewiesen wird er aus dem IV. Axiom des ersten Teils, einem nach Spinoza von selbst einleuchtenden Prinzip, dem Kausalitätsgesetz, welches in Geistes- wie Körperwelt gleichmäßig gilt. Eine weitere und seine hauptsächlichste Stütze erfährt er aber, wie das Scholion darlegt, in dem Zusammenfallen der Attribute in Gott oder der Einheit der Substanz, welche Bestimmung aber ihrerseits in dem Gottesbegriff der VI. Def. selber — wie ersichtlich — enthalten ist. Somit ist dieser Grundsatz aus den Definitionen und Axiomen des ersten Teils unmittelbar zu entnehmen. Er ist also nicht ein durch die Beweismethode erst gewonnener, sondern selbst vielmehr das systematische Motiv dieser Methode; denn der metaphysischen Bedeutung der Parallelität geht die erkenntnistheoretische zur Seite: „jeder Körper hat eine Seele", so lautet die metaphysische, „jedem Gegenstand entspricht eine Vorstellung" die erkenntnistheoretische Seite des Satzes; und beide vereinigen sich in dem Dogma: die Seele ist die Vorstellung ihres Körpers. Obwohl nun Spinoza in dem Ausspruch: die Ordnung und Verbindung der Vorstellungen ist die gleiche wie die Ordnung und Verbindung der Dinge, keine Einschränkung im Ausdruck gegeben hat, so ist doch aus seiner Anwendung leicht zu ersehen, daß es sich hier in der erkenntnistheoretischen Fassung nur um die Vorstellungen

[1]) Daß er in der psychologischen Entwickelung des Autors ein verhältnismäßig spät auftretender Gedanke ist, beweist nichts dagegen.

im engeren Sinne, d. h. die zureichenden Vorstellungen handeln kann; und das ist nicht etwa ein neu hinzukommender Gedanke, sondern in der Begründung des Lehrsatzes, der wieder in den Urvoraussetzungen des Systems seine Wurzeln hat, enthalten. Denn decken sich die Reihen der Vorstellungen und der Objekte vermöge des Zusammenfallens ihrer Attribute in der einen Substanz, so werden in der Erkenntnis des Menschen, der durch seine modale Natur mannigfaltiger Beschränkung unterliegt, nur denjenigen Vorstellungen, mit denen er gleichsam in Gott oder Gott in ihm ist, d. h. Gott seine Seele ausmacht, also — laut der ausdrücklichen Erklärung Spinozas[1]) — eben seinen zureichenden Vorstellungen die Gegenstände genau so entsprechen müssen wie er sie denkt. Den Gebilden der Einbildungskraft (imaginatio) brauchen demnach gar keine realen Objekte oder nur ganz andersartige zu korrespondieren, wohl aber — und das ist die psychophysische Seite — körperliche Veränderungen im Individuum. Ist so einmal die Gleichung: wirkliches Sein = zureichend Gedachtwerden als unmittelbare Folge der grundlegenden Voraussetzungen selbst in einer Hinsicht methodologische Voraussetzung des Systems geworden, dann kann uns die weitere Entwickelung im deduktiv-demonstrativen Verfahren mit Einstreuung ontologischer Beweismomente nicht mehr wunder nehmen; und die nominalistische Auffassung der Abstraktion steht mit Deduktion und Ontologismus nicht mehr in Widerspruch. Denn entsprechen sich zureichende Vorstellung und wirklicher Gegenstand, so muß es sich bei dem Entwurf des Weltbildes zunächst darum handeln, einer solchen zureichenden Vorstellung als Ausgangspunkt sicher

---

[1]) Ethik II, Pr. XI. Coroll.

zu sein, um weiter zu kommen; alle formal richtigen Schlüsse aus zureichenden Vorstellungen erzeugen nämlich notwendig wieder zureichende Vorstellungen. Dieser eine adäquate Begriff aber, aus dem alle übrigen dann abfließen sollen, wird am besten der von der wirklichen „Quelle der Natur" sein müssen, der alles Sein und alles Werden entströmt. Dann wird die (ideale) Ableitung der Welt aus einer Vorstellung ihre (reale) Entwickelung aus einer Ursache darstellen können [1]), und wer kann zweifeln, daß mit dem Gelingen dieses Versuchs die ideale Methode der Philosophie gefunden wäre? Aber diese erste, eine, wahre, unmittelbar einleuchtende Vorstellung hängt nicht von unserer Willkür ab; sollen wir von ihr ausgehen, so müssen wir sie erst haben, und wenn wir sie nicht haben, so können wir nicht von ihr ausgehen. Und somit ist die ganze Methode im Grunde auf Auffindung dieser Idee gerichtet; finden wir sie, so ist Alles gefunden, finden wir sie nicht, so bleibt uns der Eingang zum Weltverständnis ewig verschlossen [2]). Nach Spinoza haben wir sie aber Alle in uns als unmittelbar gewisses unveräußerliches Gut; wir brauchen sie nicht erst zu gewinnen, denn wir besitzen sie; es handelt sich nur darum, diesen Besitz

---

[1]) Porro ex hoc ultimo, quod diximus, scilicet quod idea omnino cum sua essentia formali debeat convenire, patet iterum, quod, ut mens nostra omnino referat naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem et fontem totius naturae, ut ipsa etiam sit fons caeterarum idearum. De Intell. Emend. S. 13. Ethik II, Pr. X, Schol. Tract. brev. II, Kap. V (11).

[2]) Unde colligitur, methodum nihil aliud esse nisi cognitionem reflexivam, aut ideam ideae; et quia non datur idea ideae, nisi prius detur idea; ergo methodus non dabitur nisi prius detur idea. De Intell. Emend. S. 12.

in uns aufzufinden und die übrigen Vorstellungen nach ihrem Vorbilde abzuleiten. Und so ist der Kreis geschlossen, denn wir stehen wieder bei der „Anschauung", und die Berechtigung, ja die Notwendigkeit der demonstrativ-deduktiven Methode gerade vermöge ihres intuitiven Ursprungs ist an der Hand Spinozischer Aussprüche dargelegt, und gerade vermöge dieses Ursprungs auch soll sie allein beweiskräftig, ihre Ergebnisse allgemeingültig sein. Durch diese Selbstverteidigung des Spinoza aber, der deduktiv-demonstrative sei der einzig wahre „ordo philosophandi", mehr noch durch die Zurückführung der methodischen Prämissen auf den Satz vom Parallelismus und die Zurückführung dieses auf die Grundbegriffe des Systems erscheint denn auch das ontologische Moment der Methode in seiner wahren Beleuchtung.

Neben dem deduktiven und ontologischen Charakter der Methode liegt aber noch eine weitere den beiden anderen verwandte Eigentümlichkeit: der strenge Rationalismus in der Parallelitätstheorie begründet; denn sind es nur die zureichenden Vorstellungen, denen in der Wirklichkeit die Gegenstände genau entsprechen, und gründet sich diese Korrespondenz nicht etwa auf Beobachtung der Erfahrung, sondern auf die Vorstellung der All-Einen Substanz, so tritt schon dadurch allein die empirische Wahrnehmung als Erkenntnisquelle von selber zurück, und die Erzeugerin der zureichenden Vorstellungen, die Vernunft, hat den Vortritt. Damit ist aber auch der Rationalismus in der Methode begründet, der seine — man könnte sagen klassische — Formulierung in dem Satze erfährt: „deshalb muß die Form einer wahren Vorstellung in ihr selbst ohne Beziehung auf andere enthalten sein, und sie erkennt nicht einen Gegenstand als ihre Ursache an, sondern sie muß von der eigenen Macht

und Natur des Verstandes abhängen (ab ipsa intellectus potentia et natura pendere debet)“ [1]).

Der zweite Punkt, durch den das Logische dem Realen von selbst nahe rückt, ist Spinozas Auffassung des Zeitverhältnisses. Sie aber resultiert wiederum ebenso unmittelbar aus seiner Gottesvorstellung, wie es die Parallelitätshypothese ihrerseits getan hatte. Diese legt ja schon von selbst nahe, daß bei dem Entsprechen von Gegenstand und Vorstellung auch ein gleiches in beiden herrschendes Grundgesetz zur Geltung gelange, daß also nicht bloß die Zustände, sondern auch die Entwickelungen in Körper und Geist korrespondieren. War doch sogar diese Gleichheit der Gesetze in beiden Reichen der erste Beweis für die Parallelität selber gewesen und das Gesetz als das der Kausalität gekennzeichnet worden! Nun scheint dies zwar auf den ersten Blick eine ganz unberechtigte Verwechselung des realen Verhältnisses von Ursache und Wirkung mit dem logischen von Grund und Folge zu sein. Aber die vermeinte Verwechselung ist vielmehr eine bewußte Gleichsetzung. Ratio = causa. Denn der Unterschied der Geltungsgebiete beider Begriffe konnte für den Spinoza eben wegen ihrer Einheit in der Gott-Substanz nicht ernstlich in Betracht kommen, und die andere Hauptwesensdifferenz, die zeitliche Folge im Kausalverhältnis, das Fehlen dieser Bestimmung in Grund und Folge vermochte er als „wesentlich“ leicht zu eliminieren. Da nämlich nach Spinoza zu Gott notwendig die Existenz, d. h. ein zeitlos-ewiges Dasein gehört, so kann auch die Zeit keinen wirklich wesentlichen Bestandteil in den Dingen, deren Wesen ja in Gott gegründet ist, ausmachen, und „in

[1]) De Intell. Emend. S. 22.

Wahrheit" ist die Zeit nur eine verworrene Vorstellung des denkenden Menschen. Somit wird es Spinoza von seiner Gott-Substanz aus nicht schwer, auch dies hauptsächlichste Hindernis für die Identität von Grund und Ursache, Folge und Wirkung hinwegzuräumen. Dies findet seinen Ausdruck in dem eigentümlichen, für das System so äußerst bedeutsamen Begriff[1]) einer immanenten Kausalität der Substanz.

So haben wir nun bei diesen prinzipiellen methodologischen Fragen um zweier Vorteile etwas länger verweilen müssen. Zunächst sahen wir, daß nach den eigenen Aussagen Spinozas die Urvoraussetzungen seines Systems, die aber in demselben auch Mittel- und Zielpunkt bilden, nicht begrifflich-abstrakt, sondern anschaulich-gefühlt zu nehmen sind, oder mit anderen Worten, daß die Gottesvorstellung eine notio communis, nicht aber universalis ist; daß ferner diese Gemeinschaftsbegriffe nicht Schlüssen, sondern unmittelbarer Evidenz ihre reale Existenz verdanken, und darum endlich die ganze deduktive, demonstrative, rationalistische und ontologische Methode nur behufs der Darstellung und Mitteilung dieses unmittelbar Erkannten, also als eine Art Notbehelf oder tiefer gefaßt als eine Art von Gleichnis angesehen werden muß. Der Gewinn aber, der dieser Einsicht entspringt, ist ein nicht zu verkennender. Denn die Ergebnisse fallen nun nicht mehr mit der

---

[1]) Dieser ist ein Grundgedanke der Spinozischen Metaphysik, der schon vom kurzen Traktat an feststeht. K. Fischer (a. a. O. S. 213 Anmerk.) weist darauf hin, daß dieser Begriff von den 8 Kausalitätsbegriffen des k. Traktats und den 6 der „Ethik" der einzige ist, der den Inhalt eines Lehrsatzes bildet. Seine Rangordnung erhellt auch deutlich aus Tract. brev. II, Kap. XXVI (7): „Die allerfreiste Ursache und welche für Gott die angemessenste ist, ist die innebleibende.

Methode. Auch der kritischste Leser darf, falls er unsere Ansicht (welche aber nur die Spinozische selbst ist) teilt, sich rückhaltlos dem Zauber der großen und hohen Gedanken hingeben, ob er auch den Weg, auf dem sie gefunden wurden, als einen Irrweg bezeichnen müßte. Und wenn vor ihm in der friedsamen Stille einer schönen Abendlandschaft die Sonne hinter den Wäldern versinkt, die Dämmerung hereinbricht und die Nebel aus den Wiesen steigen, wenn die Gegenstände seiner Umgebung zu verschwimmen scheinen, er sich nicht von ihnen, sie nicht von sich mehr zu unterscheiden vermag, und er dann das ἓν καὶ πᾶν wirklich fühlt und nicht nur denkt und es sein stummes Bekenntnis vor der Natur zu werden beginnt, so hat er vielleicht den XV. Lehrsatz des I. Teiles der „Ethik“ [1]) besser verstanden, als wenn er ihn als Ergebnis von 8 Definitionen, 7 Axiomen, 14 Lehrsätzen und 14 schlüssigen Beweisen erfaßt hätte. Oder aber, wenn er im praktischen Leben die ethischen Ideale, für die er gekämpft, von Anderen in den Staub getreten wähnt, sieht, wie das, was ihm gut und lobenswert, Anderen schlecht und verächtlich erscheint, und somit die gänzliche Relativität aller Werte zur inneren Erfahrungstatsache wird, und er sich hilflos nach einer Brücke umsieht, die vom Wert zur Wirklichkeit führe, so wird ihm die kühne Gleichung Perfectio-Realitas vielleicht etwas mehr als eine scholastische Formel sein. Und um auch des Ziels Spinozischer Philosophie zu gedenken, so wird der von Leidenschaften Zerrissene in seiner Sehnsucht nach den affektlosen Landen ruhigen Erkennens den Satz von dem höchsten Seelenfrieden, der nur der Vernunft entspringen soll, besser verstehen als manch fleißiger Durch-

---

[1]) Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo nec esse nec concipi potest.

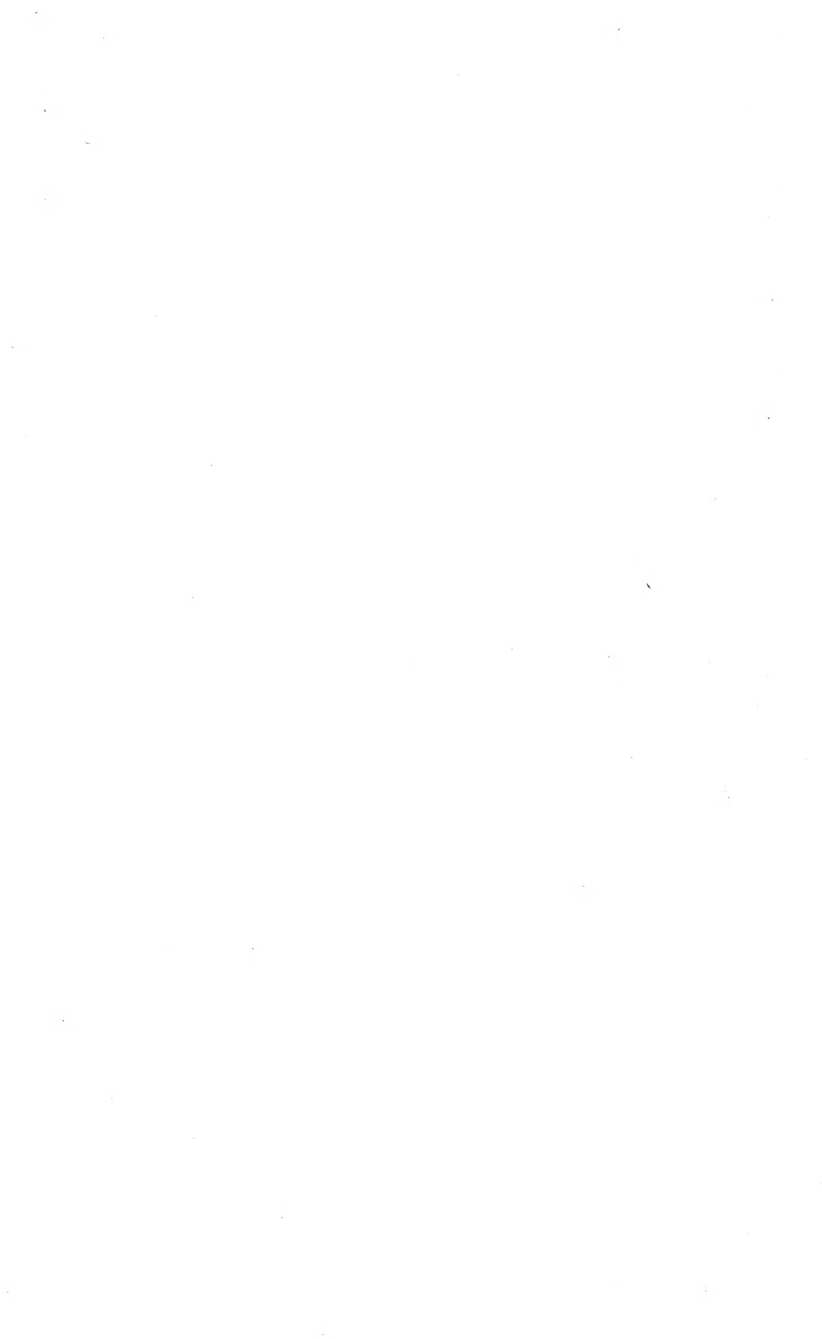
arbeiter der ganzen, diesen Satz stützenden Affektenpsychologie. So sind denn auch die Spinozischen Gedanken herausgehoben aus dem Zusammenhang ihrer Beweisketten und nur durch die ihnen eigenen Gefühlstöne wirkend künstlerisch mitteilbar geworden. Hat doch Goethe in einem seiner schönsten Prosastücke, dem Aphorismus „die Natur“, und an einigen Stellen seines dichterischen Lebenswerks, des Faust, rein Spinozische Gedanken mit rein künstlerischen Mitteln überzeugend darzustellen vermocht.

Auf der anderen Seite waren wir kurz zu zeigen bemüht, daß das deduktive, demonstrative, rationalistische und ontologische Moment in der Darstellung (nachdem einmal die intuitive Methode von der Wissenschaft ausgeschlossen) unmittelbare Folge eben jener „erschauten“ Begriffe sei, aus denen jedes dieser Elemente seinen Ursprung nehme, und in die ein jedes auch wieder einmünde. Denn der Parallelismus von Körperlichem und Seelischem war eine notwendige Ableitung aus dem pantheistischen Gottesbegriff, in dem die Attribute zur Einheit verschmelzen. Auf der erkenntnistheoretischen Seite mußte sich also zureichendes Denken und wirkliches Sein entsprechen, und so wurde die Entwickelung reiner Erkenntnisse aus den obersten Begriffen ein Spiegelbild von der Entwickelung der Dinge und Zustände in der Natur selbst; das entwickelnde Prinzip allerdings mußte damit in beiden Reichen auch identisch werden und dies um so leichter, als die Elimination der Zeit aus der „wahren“ Weltentwickelung durch den aufgestellten Gottesbegriff gleichfalls nahe gelegt war. Damit aber ist die Ansicht zurückgewiesen, als habe Spinoza unbewußte Verwechselung von Grund und Ursache, oder unerkannte Ontologie da geübt, wo es sich um bewußte Identifikation und bewußte Schlüsse vom Denken auf das Sein

handelt; mögen auch immer einige Stellen im einzelnen dem zu widersprechen scheinen, es gilt auch von der Beurteilung des Spinozischen Systems wie von der jedes großen Denkerwerkes der Kantsche Ausspruch [1]: „Ein kleiner Teil derer, die sich das Urteil über Werke des Geistes anmaßen, wirft kühne Blicke auf das Ganze eines Versuchs und betrachtet vornehmlich die Beziehung, die die Hauptstücke zu einem tüchtigen Bau haben könnten, wenn man gewisse Mängel ergänzte oder Fehler verbesserte. Diese Art Leser ist es, deren Urteil dem menschlichen Erkenntnis vornehmlich nutzbar ist. Was die übrigen anlangt, welche, unvermögend, eine Verknüpfung im großen zu übersehen, an einem oder anderen Teile grüblerisch geheftet sind, unbekümmert, ob der Tadel, den es etwa verdiente, auch den Wert des Ganzen anfechte, und ob nicht Verbesserungen in einzelnen Stücken den Hauptplan, der nur in Teilen fehlerhaft ist, erhalten können, diese, die nur immer bestrebt sind, einen jeden angefangenen Bau in Trümmer zu verwandeln, können zwar um ihrer Menge willen zu fürchten sein, allein ihr Urteil ist, was die Entscheidung des wahren Wertes anlangt, bei Vernünftigen von wenig Bedeutung."

---

[1]) Vorrede zum einzig möglichen Beweisgrund.



Friedrich Nietzsche †



Am 25. August d. J. ist Friedrich Nietzsche, der große Kämpfer für und gegen seine Zeit, in dem stillen Heim bei Weimar, von liebender Schwesterhand seit der Mutter Tode treu gepflegt, friedlich entschlafen. In Röcken bei Lützen, auf dem kleinen Kirchhof neben dem Pfarrhaus, in dem er am 15. Oktober 1844 geboren wurde, liegt Nietzsche begraben, zur Seite von Mutter und Vater, dessen Gestalt die kleine Gemeinde Röcken als ihren vielgeliebten Pastor noch heute treu im Gedächtnis bewahrt. Zur Totenfeier hatten sich eingefunden: Künstler und Gelehrte, Beamte und Landwirte, Frauen und Mädchen, persönliche Freunde und solche, welche Nietzsches Antlitz nie geschaut. Mitschüler und Lehrer riefen am Grabe dem Verstorbenen ihrer alten Schule Pforta Abschiedsgruß nach; und Allen unbekannt, zu dem einzigen Tage von weither gekommen, sprach ein Mensch von jugendlichem Aussehen schlichte, ergreifende Worte der Dankbarkeit im Namen der Jugend. Während der Zeit des Begräbnisses war die Sonne zwischen treibenden Wolken lachend hindurchgebrochen. Als es wieder grau zu werden begann, war auch die Feier beendet; man trennte sich, und ein jeder eilte dem Einerlei des Werktagtreibens zu. Die Stunde der Sammlung, welche den Menschen nicht oft besucht, die ihm die Tragik eines großen Menschenlebens, die Grundgegensätze ganzer Zeiten, und doch auch wieder den Ausgleich von alledem jäh ent-

hüllt, in der man in zusammengedrängter Stärke durchlebt, was sonst in Jahren nicht — war vorüber.

Wir können sie nicht wieder zurückrufen, ob ihre Stimmung schon die einzig rechte für den Nachruf an einen großen Toten sein möchte. Aber auch so, wenn wir überdenken, was Außerordentliches denn hier geschehen ist, bleibt des Bedeutsamen genug: der erbittertste Gegner der Mitleidsmoral und der Nächstenliebe, der harte Geist, der einst die Zeilen schrieb: „wer fällt, den soll man auch noch stoßen“ — er wird, als ihn die eigenen Flügel nicht mehr zu tragen vermochten, von den Fittichen des Mitleids und der Liebe der Nächsten treu bewahrt; und Mitleid und Liebe, die er einst geschmäht, tragen ihm keinen Groll. Ihm, der über unsere Bildung und Gelehrsamkeit seinen Spott ergossen wie kein Anderer, der da spricht: „ausgezogen bin ich aus dem Hause der Gelehrten, und die Tür habe ich noch hinter mir zugeworfen“ — ihm huldigt die geistige Kultur der Zeit, und die Wissenschaft legt ihm Lorbeerkränze auf sein Grab. Ein Mann, der die Bedeutung des Genies dahin steigerte, daß er das ganze Volk „nur als einen Umschweif der Natur“ ansah, „um zu sechs, sieben großen Männern zu kommen“, hat vielleicht seine wärmsten und treuesten Freunde in einfachen, schlichten Menschen gefunden. Und der unversöhnlichste Feind aller Religion, der Verfasser des Antichrist, wird auf einem christlichen Kirchhof einwandlos beerdigt, und die Theologen beginnen schon, ihn als den Ihrigen in Anspruch zu nehmen. — Daß hier in der Tat etwas Außerordentliches vorliegt, sieht jedermann. Denn es wird wohl im Ernste niemand das Rätsel durch die Erklärung für gelöst halten, daß Liebe und Mitleid, Wissenschaft und Bildung, daß Pflichttreue und Selbstlosigkeit, Religion und Christentum dem Zerbrecher ihrer eigensten Werte aus reiner Großmut ge-

huldigt hätten. Max Stirner, der Vorläufer Nietzsches an Unerschrockenheit im Angriff auf die gleichen Werte, ist einsam und verlassen gestorben. Nein — wer sich am Grabe Nietzsches versammelte, wer heute um ihn trauert, hat ihn irgendwie zu den Seinigen gezählt. Und er hat recht daran getan: der rücksichtslose Prophet der Härte war selbst von weicher Zartheit und hilfsbereiter Güte; der dem Gelehrtentum den Rücken kehrte, hat in heißem Ringen nach Erkenntnis geforscht; der den Aristokratismus des Genies und des Übermenschen gelehrt, hat ein stilles und rechtliches Leben geführt, und — Zarathustra der Gottlose ist nicht ohne Frömmigkeit gewesen.

Wie Nietzsche diese Gegensätze in sich zur Einheit band, bleibt das Geheimnis seiner Persönlichkeit. Was in dem abstrakten Gedanken und seinem sprachlichen Ausdruck und darum auch in den Schriften Nietzsches als widerspruchvoll erscheint, kann in einem Überlogischen zu harmonischer Konsonanz zusammenklingen. In diesem Sinne findet das Ineinsfallen der Gegensätze, die coincidentia oppositorum, welche die Mystiker von Gott aussagen, in jeder Persönlichkeit statt. Haften nun die gegensätzlichen Züge an großen Ideen und sind sie ein jeder vollkräftig entwickelt, so spricht man von einer großen Persönlichkeit. Und so ist es auch an erster Stelle der Verlust einer großen Persönlichkeit, den wir mit Nietzsches Tod zu betrauern haben:

„Volk und Knecht und Überwinder,
Sie gesteh'n zu jeder Zeit:
Höchstes Glück der Erdenkinder
Sei nur die Persönlichkeit."

Ein Nachruf, der dem ganzen Nietzsche gälte, hätte also vor allem das Bild dieser eigenartigen und ge-

waltigen Persönlichkeit zu umreißen und von den zarten und verborgenen Tönen durch alle Zwischenstufen hindurch bis zu den glutvollen und glänzenden herauszuarbeiten. Das müßte leuchten und flammen bis in die tiefsten Schatten hinein. Er hätte sich in den Urgrund der genannten Gegenstände zu vertiefen und tastend zu verstehen, wie in einer erlösungsbedürftigen Natur ein bestimmter Zustand sein gerades Gegenteil als Ideal ersehnt, wie Weichheit nach Strenge, Schwere nach Leichte, menschliche Güte nach „göttlicher Bosheit“, Frömmigkeit nach Entgötterung und ein gebrochener Wille nach Lebensbejahung drängt (bei Schopenhauer war es umgekehrt); wie der über sich Hinausstrebende auch über das, was die Welt seine Tugenden nennt, noch hinausstrebt, und der Welt damit teils unverständlich, teils verächtlich wird; und dann noch das Schwierigste: ob und inwieweit um die in Kontrast zum Untergrund der Persönlichkeit entstandenen Ideale sich wirklich noch eine Art von Oberschicht in Fühlen und Wollen bei Nietzsche kristallisiert hat; ob und inwieweit er wirklich noch der lachende, der tanzende, der harte Geist geworden ist. Weiter hätte ein Gedenkblatt, das an Nietzsche dem Menschen nicht vorübergeht, der innerlichen Wirkung äußerer Lebensschicksale nachzuspüren, bedeute dieselbe nun Gewinn oder Verlust im Gesamtkapital der Persönlichkeit; es hätte zu untersuchen, inwieweit vielleicht der Druck der Pflichten in einer frühen Professur auf den jugendlichen Schultern zu sehr lastete, Verschiebungen und Verschränkungen in den Schwergewichten des persönlichen Innenlebens hervorrufend, vor allem aber, wie die „Sternenfreundschaft“ mit Richard Wagner und ihr tragischer Bruch — der eigentlich persönliche Lebensinhalt Nietzsches — erst durch begeisterten Zusammenschluß, dann durch innere Vereinsamung seine

Geisteskräfte nach entgegengesetzten Richtungen gesteigert, aber auch beidemal einseitig überspannt haben. — Auf solche und ähnliche Fragen darf jetzt nur hingewiesen werden — für ihre Lösung ist hier nicht der Ort. An dieser Stelle muß es sich um eine Würdigung des Philosophen Nietzsche, noch strenger der Philosophie Nietzsches handeln.

Die Schwierigkeit der Aufgabe bei diesem persönlichsten und subjektivsten aller Denker wird niemand bestreiten. Der innige Zusammenhang von Nietzsches Theoremen mit dem Wünschen und Hoffen, den Entzückungen und Enttäuschungen ihres Verkünders ist oft genug betont worden. Wie hier Werk und Mensch von einander trennen, wo beide untrennbar verwachsen sind? Gewiß ist dies Überwuchern des Persönlichen in Nietzsches Weltanschauung ein tiefer Schade, und Wahrheit und Wert derselben werden dadurch schwer getroffen. Ist Nietzsches Philosophie auch nicht ein chaotisches Meer wogender Stimmungsergüsse, wie Manche wollen, so ist sie doch zweifelsohne in erster Linie ein Niederschlag gefühlsmäßiger Erlebnisse. Aber hier reift auch schon die erste Frucht ihrer Geistesarbeit. Was wir wissen, wußte Nietzsche auch. Er war ein Selbstbeobachter und Selbstergründer wie kein zweiter. Klar hat er den Ort erkannt, wo die Entstehungsquellen seiner eigenen Gedanken flossen, und durch Analogie deutete er jede Philosophie aus den tiefsten Instinkten, dem Gefühls- und Willensleben des philosophierenden Subjekts. Das ist ein Gesichtspunkt, der sich durch alle Schriften hindurchzieht und im „Problem des Sokrates“ (Götzendämmerung) seinen zugespitztesten Ausdruck erfahren hat. Sicherlich hat Nietzsche den Anteil von Gefühl und Willen an der philosophischen Systembildung zu ausschließlich gefaßt und

dadurch in all den Fällen überschätzt, in denen die überdenkende Vernunft schon von sich aus den Schwerpunkt behauptete oder doch den genannten Einflüssen gegenüber als wirksames Korrektiv aufgetreten ist; aber er hat uns gerade durch dies überstarke Betonen und allzu feste Unterstreichen einer Seite an der philosophischen Produktion den Blick für die psychologischen Entstehungsbedingungen der einzelnen Systeme geschärft; wer hier unbefangen prüft, kann Nietzsches fördernden Einfluß (mag er nun genannt oder nicht genannt werden) daran erkennen, daß in der Geschichte der Philosophie die historisch-kritische Methode sich zusehends zu einer historisch-psychologisch-kritischen Methode auswächst. Wiederum also müßte ein Nachruf an den ganzen Nietzsche das Werk hier aus den Grundzügen der schaffenden Persönlichkeit, seine Philosophie als innerstes Erlebnis zu verstehen suchen. Wie schwierig das ist, sieht jeder, der die zahllosen Bemühungen auf diesem Punkt einigermaßen kennt. Es bedürfte schon einer Feder, wie diejenige Emersons, um ein solches Problem mit Glück in Angriff zu nehmen. Zwischen „Plato dem Philosophen“, „Swedenborg dem Mystiker“, „Montaigne dem Skeptiker“ hätte auch „Nietzsche der Romantiker“ unter den „Repräsentanten der Menschheit“ seine geeignete Stelle gefunden.

Aber nicht nur von ihrer Ableitung aus dem persönlichen Quellgrunde, auch von der Erörterung ganzer Teile der Philosophie Nietzsches müssen wir absehen. Das Interesse dieser Blätter ist auf den wissenschaftlichen Teil derselben gerichtet. Damit aber — daß es gleich herausgesagt werde — auf den geringsten Teil. Große und wichtige, ja die wichtigsten Momente dieses Weltbildes treten dadurch in den Hintergrund: der religiös-apostolische, der

kulturreformatorische, der künstlerisch-poetische Zug. In ihnen auch liegt die Einheit für die entgegengesetzten Entwicklungsphasen seiner Philosophie, deren Widersprüche die Kritik eifrig hervorgekehrt, er selbst tiefsinnig gedeutet hat. Einen ernstlich umstrittenen Posten behauptet von ihnen nur der religiös-apostolische Charakter. Wie? — bei Nietzsche, der die Welt bis in die verstecktesten Falten hinein entgötterte, kann ernstlich von Religion gesprochen werden? Und doch — Nietzsche predigte seine atheistischen Lehren hier mit derselben eindringlichen Innigkeit, dort mit der gleichen Glut des Fanatismus, wie etwa Pascal oder Kierkegaard das Christentum. Auch ihm war jene Lehre innerste Herzensangelegenheit, es hing für ihn das Heil seiner Seele, der Menschheit, der Welt an derselben; und wie Pascal und Kierkegaard ist auch Nietzsche ein Märtyrer seiner Weltanschauung geworden. Wie nun dieser Philosophie ein religiös-apostolischer Beruf innewohnt, weil ihr Urheber in der eigenen Stellung zu seiner Lehre und in deren Verkündigung eine Gefühlsintensität und Gefühlsfärbung verrät, welche wir sonst nur an religiösen Heroen beobachten, so ist auch ihre Wirkung von gleicher Art; zumal für junge Gemüter ist der „Zarathustra" ein Buch innerer Erweckung geworden. Aber so selbstverständlich es nun eigentlich ist, daß von der religiösen Strömung in einer solchen Philosophie nur der Form, nicht dem Inhalte nach, nur psychologisch, nicht systematisch gesprochen werden kann, etwa im Sinne des Ausspruchs von Gottfried Keller: „ein leidenschaftlicher Liebhaber Gottes und ein leidenschaftlicher Leugner zögen im Grunde an demselben Wagen, von dem der eine ebensowenig loskommen könne, als der andere" — man begegnet doch immer wieder Stimmen, die in Rede und Schrift Nietzsche nur

als einen verirrten Theologen und unglücklichen Liebhaber des Christentums hinzustellen trachten. Es verbietet jedoch aufs Nachdrücklichste die Reinlichkeit des „intellektuellen Gewissens“, welches gerade Nietzsche auf die feinsten Töne abzustimmen uns gelehrt haben sollte, eine subjektive Verwandtschaft, die zum besseren Verständnis eines schwierigen seelischen Tatbestandes dienen möchte, durch stillschweigende Umdeutung ins Objektive sich in eigener Angelegenheit zu nutze zu machen. Nietzsche ist so wenig und so viel ein religiöser Denker wie Bruno; über ihre Stellung zum Inhalt der Religion haben beide Männer keinen Zweifel gelassen.

Der kulturreformatorische und der ästhetische Zug in dem Werke Nietzsches sind oft und eingehend gewürdigt worden. Nietzsche ist ein Kind seiner Zeit, wie diese ihrerseits sein Kind genannt werden darf. Nicht so sehr sind es die großen ökonomischen und sozialen Bewegungen, die ihn befruchten; es ist der Stimmungsgehalt der Kultur aus dem letzten Drittel des Jahrhunderts mit seinen polaren Schwankungen zwischen Idealismus und Realismus, Mystizismus und Positivismus, Raffinements- und Naivitätsbedürfnis, Kraftererschöpfung und Kraftsteigerung, Dekadenz und Aszendenz, der sich bis in die zartesten Schwingungen und Schwebungen in Nietzsches Schriften widerspiegelt; von ihnen auf sich selbst zurückstrahlend empfängt er Verfeinerung und Verstärkung zugleich. Nur gegen eine einzige Tendenz der Zeit richtet sich Nietzsches kulturreformatorischer Beruf mit aller Wucht: gegen die behagliche Sattheit des Bildungsphilisters. So kommt Nietzsche, der Zeitgemäße, dazu, „Unzeitgemäße Betrachtungen“ zu schreiben.

Über die hohe künstlerische Bedeutung Nietzsches, die Glut seiner Bilder, den Zauber seiner Sprache, die

rhythmische Melodik der Diktion herrscht Einigkeit. Daß ein Teil der Zarathustra-Reden und die Dionysos-Dithyramben zum Schönsten gehören, was die deutsche Literatur besitzt, leugnet wohl niemand mehr; ebensowenig, daß Nietzsche seiner Prosa eine Ausdrucksfähigkeit in Kälte und Wärme zu geben verstand, wie zwischen ihm und Goethe nur Schopenhauer.

Wo bleibt nun in dieser reformatorischen und künstlerischen Philosophie noch Raum für die Wissenschaft? Während bei klassischen Denkern, wie Plato, Spinoza oder Kant, das Weltbild auf seinen Höhepunkten in eine der Religion oder Kunst verwandte Betrachtungsweise einmündet, es bis zu dieser Spitze aber doch im ganzen an logisch geschlossenen Gedankenreihen hinaufführt, tragen bei Nietzsche schon die Fundamente eine ästhetische Färbung. Die Teile, in denen Nietzsche forscht, methodisch beobachtet und aus Beobachtungen Schlüsse zieht, Schritt für Schritt vorgeht und hinter dem Objektiv- und Allgemeingültigen das Subjektiv- und Individuellgültige zurücktreten läßt, kurz, wo er Wissenschaft treibt, sind an Inhalt, Umfang und Ertrag die geringsten. Dadurch ist das Gleichgewicht in seiner Philosophie gestört und unsere logisch-wissenschaftlichen Bedürfnisse kommen zu kurz. Wohl hat auch Nietzsche eine Zeit gehabt (in der zweiten Periode seines Schaffens), in der er „den guten Willen zur Helligkeit und Vernunft“ und „den harten Tatsachensinn“ über Alles stellt und an dem kalten Trunk der Wissenschaft seinen brennenden Erkenntnisdurst zu stillen hoffte; doch an die Stelle nüchterner Forschung tritt alsbald — die Apotheose des nüchternen Forschers. Aber Geister wie Nietzsche sind reich — sie bauen nicht nur auf ihrem eigensten Gebiete; sie werfen — wie Zarathustra spricht — auch der Wissen-

schaft Fruchtkörner zu, und diese wird noch lange zu arbeiten haben, bis sie dieselben „zu Korn klein gemahlen und weißen Staub daraus gemacht hat“. Allerdings wird man über die Stellung des wissenschaftlichen Teils in der Philosophie Nietzsches mit seinem endgültigen Urteil noch zurückhalten müssen, bis der vorhandene Stoff aus der „Umwertung“ veröffentlicht worden ist. Wem ein Einblick in das Manuskript vergönnt gewesen ist, der wird den Eindruck erhalten haben, als ob Nietzsche hier weit objektiver, methodischer und systematischer verfahren sei, als in seinen übrigen Werken.

Nietzsches Verdienst um die wissenschaftliche Philosophie — soweit es sich schon jetzt ermessen läßt — ist ein dreifaches: sie empfängt von ihm neue Probleme, geistvolle Lösungsversuche und ein reiches Material an Einzelbeobachtungen. Ihren Hauptgewinn wird sie aus den Problemstellungen ziehen. Nietzsche hat einen Blick für das Fragwürdige in Allem, wie Keiner vor ihm. Und er hat wie kein Anderer die Gabe, auch das Untergründige und das Unaussprechbare mit dem Netz des sprachlichen Ausdrucks unfehlbar einzufangen und ans Licht zu ziehen. So ist er der große Problemsteller der neuen Zeit geworden. Hier wird die Wissenschaft noch manche Fragen hinzufügen können — schärfer präzisieren wird sie die von Nietzsche gestellten kaum. Wo er aber Lösungen gibt, ist die Übernahme seines Erbes eine schwerere Aufgabe. Nur selten wird von einer Aneignung im Sinne einer unbedingten Zustimmung die Rede sein dürfen. Aber seine Thesen werden als Hypothesen auf manchen Gebieten noch der kommenden gelehrten Forschung den Weg erleuchten; man wird versuchen, in ihrem Licht systematisch und methodisch den Tatsachenbestand zu gruppieren, und von dem Aus-

fall dieses Versuchs, der noch manche mühselige Einzelarbeit auf lange Zeit beschäftigen mag, wird es abhängen, ob den Antworten Nietzsches ein ähnlicher Wert beizulegen ist, wie seinen Fragen. Das reiche Material an Einzelbeobachtungen aber, das Nietzsche hinterlassen hat, und von dem noch reiche Schätze in seinen unveröffentlichten Notizbüchern verborgen liegen, bleibt allezeit für den Psychologen, den Ethiker, Ästhetiker, Kulturhistoriker und Religionsphilosophen eine Fundgrube anregender und befruchtender, von ihrem verschwenderischen Schöpfer zum Teil noch ganz unausgenutzter Ideen.

Nietzsche hat zum erstenmal in Deutschland mit der Übertragung des Darwinschen Evolutionismus auf den Boden der Geisteswissenschaften Ernst gemacht. Der Grundgedanke der Philosophie Nietzsches ist daher, von der wissenschaftlichen Seite gefaßt, der biologische. Überall fragt und forscht er nach den Beziehungen der einzelnen Gebiete zum Leben. Seine biologische Erkenntnistheorie, welche aus der objektiven und nüchternen Darstellung aus den Fragmenten zur „Umwertung" ziemlich vollständig zu ersehen ist (hier wird die bevorstehende Veröffentlichung vermutlich bedeutsame Korrekturen an dem Bilde, das sich die Wissenschaft von Nietzsche zu machen pflegt, bewirken), fragt nicht: was ist wahr? sondern: was muß aus den Lebensbedingungen heraus notwendig als wahr erscheinen? Sind nicht gewisse Grundirrtümer uns „einverleibt", weil der Glaube an sie allein arterhaltend und lebenfördernd ist? Begriffe wie die der Dinglichkeit, der Substanz, der Gleichheit usw. sind solche Vorstellungen, die darum noch nicht wahr sind, weil das Leben an ihnen hängt. „Wenn wir alles Notwendige" — schreibt Nietzsche einmal — „in unserer jetzigen Denkweise fest-

stellen, so haben wir nichts für ‚das Wahre an sich‘ bewiesen, sondern nur ‚das Wahre für uns‘, das heißt das Daseinuns-Ermöglichende auf Grund der Erfahrung — und der Prozeß ist so alt, daß Umdenken unmöglich ist. Alles a priori gehört hierher.“ So bilden die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis bei Nietzsche den Ausdruck einer biologischen Notwendigkeit; bei Hume sind sie der Ausdruck eines psychologischen, bei Kant eines logischen Zwanges. Der Gesichtspunkt Nietzsches wird neben den beiden anderen sein Recht behaupten.

Aber die breiteste Wucht und die feinste Schärfe seines Denkens hat Nietzsche auf die Moralphilosophie verwandt. Hier strömen ihm die biologischen Ideen von allen Seiten zu. Die Theorie der sittlichen Werte ist sein eigentliches Thema. Wie Kant von sich sagte, daß er das Schicksal habe, in die Metaphysik verliebt zu sein, und sie doch zerstören mußte, so hat Nietzsche mit seinem ganzen Herzen an den sittlichen Werten gehangen, deren kritische Zerstörung er doch vollzog. Wenn wir heute in der wissenschaftlichen Ethik von einem Wert- und Schätzungsproblem, von der Psychologie der Wertgefühle, von Wertwandlung und Umwertung als von den wichtigsten Untersuchungsobjekten dieser Disziplin sprechen, so sollten wir, was doch so häufig nicht geschieht, stets des Mannes gedenken, der die großen Fragezeichen hier an die rechten Stellen gerückt hat. Nietzsche hat weder als der Einzige noch als der Erste diese Fragen behandelt, aber er hat sie mit einer Eindringlichkeit gestellt und mit einer Großzügigkeit beantwortet, daß sie dem wissenschaftlichen Gewissen der Zeit als unveräußerliche Aufgabe eingegraben sind. Wer das bezweifelt, braucht nur die moralphilosophische Literatur (und zwar die wissenschaftliche) daraufhin durchzusehen, welche Rolle die ge-

nannten Begriffe vor und nach dem Auftreten Nietzsches in derselben spielen. — Drei monumentale Fragen umspannen bei Nietzsche das Gebiet der Sittenlehre: welche Entwicklung haben die ethischen Werte seit ihrem Ursprung bis heute, den jeweiligen Lebensbedingungen gemäß, durchgemacht? In welchem Stadium befinden sie sich in unserer Zeit? Zu welchen neuen Zielen drängen sie hin? Die Kühnheit der Nietzscheschen Lösungen ist bekannt. Ihren Wert wird man so oder so abschätzen. Unbestreitbar aber ist die Bedeutung ihrer großen Vorarbeiten: die Analyse der moralischen Instinkte bis in die feinsten Schwebungen des sittlichen Bewußtseins, die Psychologie der Wertgefühle im Individuum und in den Massen. Mit diesen Untersuchungen rückt Nietzsche in der Philosophiegeschichte ebenbürtig an die Seite der großen französischen Renaissancephilosophen Montaigne, Charron, La Rochefoucauld, Pascal.

Noch viel bliebe über den Biologismus Nietzsches zu sagen übrig: über seine Auffassung in der Ästhetik von der lebenerhöhenden Aufgabe der Kunst, über den biologischen Charakter selbst seiner Metaphysik, der Lehre von der „ewigen Wiederkunft“, die uns erst jüngst aus arger Entstellung in ihrer wahren Gestalt von berufener Seite ist aufgezeigt worden; aber der Raum gebietet uns einzuhalten.

Was schon am Anfang gesagt worden, sei zum Schlusse noch einmal betont: der wissenschaftliche Teil ist der geringste an der Philosophie Nietzsches. Ihr Schwergewicht liegt in der Absicht: die Menschheit zu einer freieren und kühneren Lebensrichtung zu erziehen. Ist der Philosoph nach Kant der Lehrer des Ideals, so ist auch Nietzsche ein Philosoph in dieser höchsten Bedeutung des Wortes. Sucht man sich an den Vorbildern, wie sie andere Denker aufgestellt,

über die Bedeutung des Nietzscheschen Ideals zurechtzufinden, so fallen dem Kundigen gleich Schopenhauer und Spinoza ein. Mit Schopenhauer steht Nietzsche, auch in der Zeit der Verleugnung Schopenhauers, auf voluntaristischem Boden: der Wille ist das Wesen der Welt, des Menschen, des Lebens. Mit Spinoza bejaht er Natur, Leben und Notwendigkeit. Aber während Spinoza diese Lebensbejahung mit intellektualistischer Grundtendenz, Schopenhauer die Lebensverneinung mit voluntaristischer Grundtendenz verkünden, tritt Nietzsche für die Lebensbejahung auf voluntaristischem Boden ein. Demgemäß wird jeder dieser Männer zum Lehrer eines neuen Ideals: Spinoza stellt als Vorbild hin den Weisen, Schopenhauer den Heiligen und Friedrich Nietzsche — den Helden. Damit rückt er ein in die Reihe jener Männer, welche das Land, dem sie angehören, und das ist die Welt, mit Stolz zu ihren Großen zählt.

Friedrich Nietzsche und die Kultur unserer Zeit



Wie man auch über die Bedeutung Nietzsches an sich denken mag: über den Wahrheitsgehalt seiner Thesen, über den Schönheitswert seiner Kunstwerke, über die Originalität seiner Ideen, über die Kraft seiner Persönlichkeit, ob man ihn hier in den Himmel erhebt oder in die Hölle verdammt, oder die mittlere Linie befolgt — eines kann kein Besonnener und Redlicher mehr bestreiten: daß der Einfluß dieses Mannes auf die Kultur der letzten zwanzig Jahre ein ganz erheblicher gewesen ist, und daß ein rasches oder plötzliches Abklingen dieser Einwirkung für die nächste Zukunft nicht so bald zu erwarten steht. Ob man diesen Einfluß bedauerlich oder erfreulich, nützlich oder schädlich findet, ist eine andere Sache; daß er besteht, vermag nur ein von Natur stumpfer Sinn, vermag nur bewußte oder unbewußte Parteilichkeit zu leugnen. Und hier haben die Strahlen, die von dem Lichte Nietzsches ausgehen, ebenso in die Weite wie in die Tiefe geleuchtet.

Die Peripherie seines Bannkreises ist eine gewaltige. Daß die zunftmäßige Philosophie, die Nietzsche so lange glaubte ignorieren zu können, ihn heute zum Gegenstand eingehender Untersuchung macht, ist selbstverständlich. In der „Geschichte der Philosophie" von Heinze-Ueberweg wird Nietzsche 1888 mit ein paar Zeilen abgetan, 1897 mit Stirner zusammen auf viereinhalb Seiten behandelt, 1902 erhält er seinen eigenen Abschnitt und neben

Wilhelm Wundt unter den modernen Denkern den umfangreichsten! Für die jüngere Generation ist Nietzsche ein beliebtes Thema von Doktordissertationen geworden. Von den Kanzeln unsrer Kirchen herab wird seine Lehre nicht nur bekämpft, sondern auch gepredigt, wie die „Zarathustrapredigten" des protestantischen Pfarrers Kalthoff bezeugen. Volksschullehrer lassen sich in ihren Ferienkursen über die Philosophie Nietzsches Vortrag halten. In den Salons der Gesellschaft hat Nietzsche allmählich die Stelle von Schopenhauer eingenommen. Der Zarathustra, gewiß kein leicht zugängliches Buch, zählt bereits über 60 Auflagen; zwei verschiedene Ausgaben der gesammelten Werke sind seit 1895 erschienen, eine dritte ist im Erscheinen begriffen.

Und dieser peripheren steht die zentrale Einwirkung nicht nach. Nietzsches Geist dringt bis ins innerste Mark unserer Kultur. Die ernstesten Künstler der Zeit fühlen sich ihm verwandt; Werke wie Klingers „Christus im Olymp", Dehmels „Zwei Menschen", Strauß' Zarathustra-Symphonie sind seines Geistes voll. Männer der politischen Praxis von der Bedeutung Karl Friedrich Naumanns fühlen das Bedürfnis, sich mit Nietzsche auseinanderzusetzen. Und neben diesen immerhin noch weit sichtbaren Wirkungen stehen die zahllosen unsichtbaren, in denen der Philosoph das Gleichgewicht innerlich ringender Menschenseelen, und nicht der schlechtesten, über den Haufen warf oder aufrichtete, wo Nietzsches Ideen, ohne daß man sich dieser Herkunft bewußt zu sein braucht, das tiefste Wertempfinden, das Lebensgefühl, ja die Lebensführung der geistig hochstehenden Kreise mitbestimmen.

Freilich gibt es neben alledem auch Symptome einer fast erschreckenden Modernität, die uns in ihrer Vergänglichkeit und Nichtigkeit wieder irre machen könnten an einer

dauernderen Kulturwirkung dieses Mannes. Nietzsche ist Tagesgröße, Modephilosoph, sensationeller Schriftsteller geworden, dessen Gedanken auf den Gassen der Bildungsphilisterei trivialisiert, dessen Ideale Theaterstücke und Romane, die heute auftauchen, morgen verschwinden, auf die Bühne bringen; an dessen Ansichten im Kasino, auf dem Rennplatz, im Ballsaal genippt wird, wie an dem Sektglase, das man dabei in der Hand hält; für den junge Mädchen schwärmen, bald himmelhoch jauchzend, bald zu Tode betrübt, in dessen Namen unreife Jünglinge rohen Ausschweifungen und maßloser Selbstüberhebung sich ergeben. Aber das sind nur Schaumblasen auf der Oberfläche jener anderen, tieferen Strömungen. Gewiß: lägen nur solche Äußerungen vor, dann könnten ernsthafte Männer getrost an deren Quelle vorübergehen. Aber wenn der Tageslärm der Sensationen an sich gewiß nicht die Bedeutung von seinem Erreger verbürgt, so ist doch der Fall Nietzsche nicht der erste, in dem ein wirklich Großer frivole Ausnützung hat erfahren müssen.

Aus der verwirrenden Fülle der Gebiete, aus den verschiedenen oft so entgegengesetzten Äußerungen des Nietzscheschen Einflusses auf unsere Kultur, von denen wir nur ein paar Beispiele erwähnten, lassen wir alles beiseite, was nicht an die Wurzeln dieses Verhältnisses greift. Nur Nietzsches Stellung zu den drei großen Kulturgewalten wollen wir umreißen, zu denen die geistige Entwicklung eines Volkes, einer Zeit sich aufgipfelt, zur Religion, zur Sittlichkeit und zur Kunst. Die ökonomischen, die technischen, die politischen, die sozialen Erscheinungen dagegen, der unentbehrliche Unterbau und Boden für jene zarteren Blüten, sie scheiden aus dieser Betrachtung aus. Nietzsches ganz nach innen gerichteter Sinn steht ihnen fremd gegenüber und

wo er sich mit ihnen einläßt, verrät er den Dilettanten, der übertreibt und überhastet. Um aber die durch den Raum gebotene Einschränkung zu vervollständigen, wollen wir aus der Not eine Tugend machen und alles Zersetzende, Verneinende, Umstürzlerische nur dort erwähnen, wo es unumgängliche Vorbedingung ist für neuen Aufbau, neue Bejahung und Anerkennung. Über Nietzsche den „Allzermalmer" hat man Nietzsche den Pfadfinder und Grundsteinleger ungebührlich lange übersehen. Das ist bei der Form seiner Werke begreiflich und verzeihlich, aber zwanzig Jahre nach dem Erscheinen der Hauptschriften nicht mehr erlaubt. Und so gehen wir daran, in großen Umrissen das positive Verhältnis zu betrachten, in dem Nietzsche zur Religion, Moral und Kunst gestanden hat und in dem diese drei Lebensmächte wiederum zu Nietzsche stehen oder doch vermutlich stehen werden.

I.

Es ist eine weit verbreitete Ansicht — bis vor kurzem war es die allein herrschende —, daß Nietzsches einzige Beziehung zur Religion die der erbitterten Feindschaft und Gegnerschaft gewesen sei. Wer von Nietzsche nur wenig weiß, weiß doch, daß er dem Christentum den Krieg bis aufs Messer erklärte, daß er einem seiner Bücher den Titel „Antichrist" gab, vielleicht auch, daß er für seine unveröffentlichte Biographie die Vielen blasphemisch klingende Überschrift „Ecce homo" wählte. Wer aber tiefer in das Wesenhafte aller Religionen zu sehen lernte und auch in Nietzsches Werken nicht nur als flüchtiger Gast einkehrte, dem wird es immer deutlicher, daß diese Philosophie theoretisch den Boden für eine reinere Religionsauffassung ge-

ebnet hat; daß Nietzsche selbst eine hervorragend religiöse Persönlichkeit gewesen ist, die praktisch das auswirkte, was ihre innere Überzeugung war; und endlich, daß der religiöse Einfluß seines Werkes und seiner selbst bereits zu keimen beginnt. Diese Leistungen sind so groß, daß ihnen gegenüber der Kampf gegen die Landes- und Staatsreligion als von untergeordneter Bedeutung für die religiöse Aktualität Nietzsches fast zurücktritt.

Ich behauptete: daß Nietzsches Philosophie theoretisch den Boden für eine reinere Religionsauffassung geebnet habe. Wie ist das zu verstehen? Kurz gesagt dahin: daß sie den Kern der Religion befreite von allen unwesentlichen Zutaten, Hüllen und Schalen, und damit dartat, daß, wenn auch all diese Zutaten morsch, brüchig und unannehmbar geworden seien, der innerste Gehalt der Religion davon unberührt bleibe. Dieser innerste Gehalt aber ist kein Bekenntnis zu einer Anzahl von Dogmen, keine Zugehörigkeit zu einer Gemeinde, sondern jener innere Seelenzustand, in dem die Kräfte unseres Gemüts an die äußerste Grenze ihrer selbst gelangen; ist die willens- und gefühlsmäßige Stellung des Menschen zum Zusammenhang alles Seienden, zur Totalität des Weltgeschehens. Diese Stellungnahme erhebt Nietzsche zur freiesten Tat der individuellen Persönlichkeit. Als solche macht er sie grundsätzlich unabhängig von der Organisation einer Kirche, unabhängig von den Lehren des Stifters einer historischen, positiven Religion, unabhängig von dem Dasein eines Gottes, unabhängig von allgemeingültigen und verbindlichen Normen. Denn wenn auch die Normierung unserer intellektuellen Kräfte, Verstand und Vernunft, kurz die Organisation des Wahrheitsbewußtseins, für alle Menschen die gleiche ist, und durch die Beschaffenheit der zu erkennenden Wirklichkeit eindeutig in ihren Äuße-

rungen bestimmt wird, so daß bei höchster Selbstbesinnung der Eine nicht etwas für wahr halten kann, was ein Anderer als falsch verwirft, so besteht doch diese allgemeinmenschliche und durch den Gegenstand bedingte Gleichartigkeit für die letzten Ziele der emotionalen Funktionen nicht, und das Wollen und Fühlen ist zwar individuell, aber weder gattungsmäßig noch durch das Objekt, gebunden. Wie wir uns also den Weltengrund auch denken mögen, immer können wir ihn irgendwie bewerten, d. h. je nach der Anlage unserer Persönlichkeit uns ihm vertrauensvoll hingeben oder uns schaudernd von ihm abwenden, freudig seinen Sinn befördern oder ihn als Weltverneiner zu kreuzen suchen. Nietzsche selbst nennt zwar diese Weltbewertung durch unser Fühlen und Wollen nicht Religion, sondern Philosophie; da jedoch die Philosophie neben dieser Weltbewertung auch Welterkenntnis zu treiben hat, beides aber auf ganz verschiedenen Funktionen unseres Seelenlebens beruht, also nicht unmittelbar miteinander gegeben ist, da andrerseits diese Herzensstellung zum Dasein das allen Religionen allein Gemeinsame ist und deren Rückgrat bildet, so haben wir wohl ein Recht, zu behaupten, daß Nietzsche durch die Befreiung dieser Stellungnahme von allen historischen, autoritativen und intellektuellen Bestandteilen eine Befreiung der religiösen Grundstimmung des modernen Menschen vollzogen habe.

Der nächste Schritt führt weiter: von der Form zum Inhalt dieser Religion. Wie denkt sich Nietzsche die Beschaffenheit des Weltzusammenhangs und wie stellt sich sein Wille zu dem so beschaffenen Weltganzen? Ihm ist, so läuft die Grundlinie seiner Metaphysik, diese Welt nicht das planvolle Werk eines Schöpfers, auf Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit angelegt, nicht das Werk eines sittlichen

Weltordners, der in oder außer der Welt hauste — Nietzsche ist radikaler Atheist und verwirft den Begriff Gottes in jeglicher Gestalt —; auch steigt ihm die Welt nicht ins Unendliche auf nach ihr eigenen innewohnenden Gesetzen zu immer höheren und höheren Entwicklungsstufen, sondern ihm ist die Welt ein ungeheures Spiel von Kräften, von miteinander ringenden lebendigen Willensmächten, deren einzelne Gruppierungen von Ewigkeit zu Ewigkeit wiederkehren. Die ganze anorganische Natur, Luft, Erde, Wasser, Berg und Tal, Sonne und Mond, sie sind so gut wie Pflanze, Tier und Mensch, von innen gesehen Verkörperungen des Willens zur Macht. Und der Weltprozeß besteht in dem ewigen Kampf der einzelnen Willenselemente, die sich zeitweise zur gemeinsamen Ausbeutung der anderen zu Organismen, wie die Zellen zum Menschenleib, zu Organisationen, wie die Menschen zu Völkern, zusammenschließen. Wohl stellt der jetzige Mensch nicht den Höhepunkt in der Machtorganisation der Natur dar, und über ihn hinaus sind Höherbildungen, sind Übermenschen wohl denkbar, aber Mensch wie Übermensch ist in dem unendlichen Ablauf des rollenden Zeitenrades schon unendlich oft dagewesen und wird noch unendlich oft wiederkehren.

Und nun hat der religiöse Wille einer solchen Welt gegenüber Stellung zu nehmen, von innen heraus. Da werden die eingangs erwähnten Möglichkeiten zu Wirklichkeiten. Denn wir stehen nun in der Tat vor einer bis aufs Mark entgotteten Welt. Und doch lehrt Nietzsche ihr gegenüber weder Gleichgültigkeit noch Verneinung. Ihm hat (nicht mein, nicht dein, nicht sein, sondern) d a s Leben den höchsten Wert. Daß die Kraft und Fülle in der Welt höher und höher steige, daß wir bewußt das tun, wozu unbewußt Alles drängt, das ist sein großes religiöses Bekenntnis.

Amor fati, Liebe zum Unabwendbaren, ist die Formel dieser Losung.

Freilich, durch Beweise kann man niemandem die Anerkennung abdingen, daß diese Lebensbejahung religiöses Verdienst, ihr Gegenteil religiöse Sünde sei; denn der Wert des Lebens wie aller Wert beruht auf individueller Willensentscheidung; und seine Anerkennung läßt sich nicht erzwingen wie die Anerkennung der Wirklichkeitsbeschaffenheit, in deren Beurteilung die Menschen nur dort auseinander gehen, wo die Verwicklung des Gegenstandes den Erkenntnisapparat nicht frei sich entfalten läßt. Während der Intellekt aber, je klarer er sich auswirkt, um so mehr durch den Stoff gebundene und um so gleichartigere Ergebnisse erzeugt (und nur im Stadium der Unklarheit, in Irrtum und Ungewißheit, von Mensch zu Mensch verschiedene Resultate zeitigt), wird der Wille (der auf niederer Stufe in allen Subjekten ziemlich gleichgerichtet ist), je mehr er sich auf sich selbst besinnt, um so „freier“ und von den Zielen anderer Wesen in seiner Richtung unabhängiger. Man kann also auch für die religiöse Weltbewertung nicht allgemein gültige Vorschriften geben, sondern nur selbst mit dem Willen vorangehen und den Willen Anderer in derselben Richtung zu biegen suchen.

Und genau hier liegt der zweite beachtenswerte Punkt in Nietzsches Verhältnis zur Religion, der in die große Dimensionsfläche fällt, auf die allein wir hier Rücksicht nehmen. Nietzsche besaß die Begabung, auch den praktischen Schritt selbst zu vollziehen. Er entwickelte nicht nur gedanklich die Beschaffenheit des Weltgesetzes — von ihr sich ein Bild zu machen ist Vorbedingung für jede selbständige religiöse Stellungnahme —; er zergliederte nicht nur Wesen und Geltung unserer höchsten Wertungen im an-

gegebenen Sinne, sondern er wurde auch, in unserer, nicht in seiner Sprache geredet, aus dem Philosophen zum Propheten. Die Gluten, mit denen er sich selbst dem Weltganzen, wie er es sah, d. h. dem Leben in die Arme warf, die Beseligungen, die er dabei empfand, der unerbittliche Ernst und die in härtesten Leiden gestählte Unerschütterlichkeit, mit der er all sein Tun auf dieses Weltverhältnis einstellte, die niederschmetternde und zugleich emporreißende Wucht, mit der er in den Zarathustra-Predigten für seine Lehren warb, das alles legt Zeugnis dafür ab, daß wir in Nietzsche dem Gottesleugner einen hervorragend religiösen Typus, vielleicht d e n religiösen Typus unserer Zeit zu erblicken haben.

Und die K u l t u r w i r k u n g dieser Religiosität beginnt zu keimen. Unsere Zeit durchzieht ein religiöses Sehnen von wunderbarer Kraft; ein stilles, aber heißes Verlangen, das erst in der jüngsten Zeit sich an die Oberfläche wagt. Freilich, die Behaglichen, die Abgenutzten, die gröbere und feinere Weltlichkeit, ob sie nun als Pfarrer vor dem Altar zelebrieren oder als Skeptiker müde die Achseln zucken, ob sie als Opportunisten nach Komfort, Gewinn und Stellen jagen, oder in selbstgefälliger Wissenschaftlichkeit Religionspsychologie treiben, die verspüren von diesem Drange nichts. Aber wie vielen unter den innerlich führenden Geistern brennt diese Sehnsucht im Busen! Wo in der Wissenschaft, wo in der Kunst, wo im Leben die Ziele über die Augenblicksinteressen hinausgeworfen werden, da entdeckt man leicht den religiösen Funken, der nur des befreienden Windstoßes harrt, um sich zu entflammen; Allen voran bei der Elite unserer deutschen Jugend, nicht der vergoldeten, aber unserer goldenen Jugend. Doch diese Sehnsucht verzehrt sich bald selbst; denn ihr mangelt der Stoff,

den sie verzehren kann. Nicht nur mit der Kirche, auch mit dem Inhalt des Christentums, das diesen Namen verdient und nicht erborgt, hat die Mehrzahl der „freien Geister" gebrochen. Da bleibt ihnen für das religiöse Leben nichts mehr zurück; sie meinen mit der Ablehnung der positiven Religion die Religion überhaupt verloren zu haben. So entsteht auch unter den Besseren, mit denen allein wir es hier zu tun haben, oft eine religiöse Gleichgültigkeit, nicht aus Mangel an religiösem Bedürfnis, sondern an religiöser Befriedigung. In der Aufrüttlung dieses Indifferentismus, in der Entbindung jener schlummernden religiösen Kräfte besteht die erste und größte Kulturtat Friedrich Nietzsches. Er zeigte uns die Möglichkeit einer Religion ohne Kultus, ohne Kirche, ohne Christentum, ohne Jenseits (im engeren Sinne), ohne Gott; er hat uns eine das diesseitige Leben bejahende Religion vorgetragen und vorgelebt. Und hat er auch die Sinnlosigkeit des Weltgeschehens übertrieben und die Fehler des Christentums durch ein Vergrößerungsglas erblickt, so hat er doch gerade durch die Bewältigung der ungeheuren Spannung zwischen dem Glauben an eine entidealisierte Welt und der leidenschaftlichen Liebe zu dieser Welt, zwischen einer entschiedenen Verwerfung der positiven Religion und einem ebenso entschiedenen Bedürfnis nach religiöser Betätigung es auch dem erklärtesten Freigeist ermöglicht, Religion zu haben und damit unserer hyperkritischen Zeit das gute Gewissen zur Religion zurückzugeben.

Und das ist nicht wenig, es ist sogar unendlich viel. Die religiöse Betätigung ist die höchste Betätigung des menschlichen Gemütslebens und da, wie immer mehr erhellt, das Gemüt, d. h. das Willens- und Gefühlsleben, den führenden Teil in unserem seelischen Dasein bedeutet,

die höchste Funktion unseres geistigen Lebens überhaupt. Eine Zeit und ein Menschenschlag der Aufklärung, der esprits forts, der Verneinung veralteter Vorstellungsweisen konnte, wie der Positivismus des 18. und 19. Jahrhunderts, die Religion für ein Jugendstadium des Menschengeistes ansehen; eine vertieftere Einsicht, die über bloße Aufklärung hinaus nach Klarheit strebt, zeigt, daß die religiöse Funktion unausrottbares Eigentum der Menschengattung bleibt, und daß alle anderen Funktionen letzten Endes in sie einmünden. Den religiösen Organen des modernen Menschen wieder Luft zum Atmen verschafft zu haben, ist ein Verdienst, das unsere Zeit Nietzsche nicht vergessen darf.

Es sind schwere und ernste Fragen, die hier nur gestellt, nicht entschieden werden können: wird aus dem Christentum selber, von innen heraus, eine vollständige Reformation hervorgehen, die an Gewalt der Umwälzung der Grundvorstellungen Luthers Reformation gleichen und den Bruch mit aller Weltverneinung, allem Wunderglauben, allen falschen Jenseitslehren, aller Christusvergottung vollziehen müßte, um den religiösen Trieb der Zukunft im Einklang mit der gestiegenen Welterkenntnis zu befriedigen? Oder wird ein neuer religiöser Heros erstehen, der uns vom Christentum ebenso befreit wie dieses die alte Welt vom Juden- und Heidentum befreite? Oder wird eine ganz auf sich gestellte Religiosität des Einzelnen ohne Stifter, Kult und Kirche die Losung werden? Wie dem auch sei, welche Wege die religiöse Entwicklung beschreiten mag: die Gestalt Nietzsches wird hier wie dort als ein Vorkämpfer der neuen Lehre und als ein Ebner ihres Weges erscheinen. Nicht als die eines selbständigen Religionsgründers; dagegen hat sich Nietzsche stets gewehrt. Das hohe Selbstbewußtsein dieses

Mannes seinen Zeitgenossen gegenüber ist bekannt; seine Ehrfurcht und Bescheidenheit bei idealen Aufgaben kennen nur Wenige. „Zarathustra ist nur ein Krüppel an der Brücke zum Übermenschen“, lesen wir in seinem Hauptwerk. Das ist mehr als bescheiden. Kein Krüppel und kein Erlöser, aber ein heldenhafter Befreier und Pfadfinder.

II.

Wir kommen zu Nietzsches Verhältnis zur Moral. Auch hier heben sich als die nämlichen Richtlinien, die wir von seiner religiösen Rolle her kennen, heraus: die Beiträge zur theoretischen Klärung des Moralproblems, die praktische Einsetzung seiner Person im Durchleben der Lehre, die durch beides bedingte Rückwirkung auf unsere Kultur.

Was ist sittlich, was unsittlich, was recht und unrecht, gut und schlecht im Sinne der Schriften aus der Periode der Reife? Sehen wir vorläufig von jeder Einzelheit hier ab und fragen nur nach dem Wesen der Sittlichkeit, nicht danach, was sittlich, sondern nach dem, was sittlich ist, so ist ja bekannt, daß Nietzsche die üblichen Auffassungen vom Kern der Moral zu vernichten sucht, bald durch das wuchtige Pathos seiner Ausfälle, bald durch die beißende Lauge seines Spottes, bald durch die schneidende Dialektik seiner Argumentationen. Wer kennte nicht auch hier die Titel: „Jenseits von Gut und Böse“, „Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert“, die Bezeichnung der eigenen Lehre als „Immoralismus“, die Ehrenrettung des grausigen Assassinenwahlspruchs „nichts ist wahr, alles ist erlaubt“? Aber wir wollen nicht in der Sturmesnacht dieser Philosophie verweilen, sondern in deren aufdämmerndem Morgen, der über Gräbern der Vergangenheit

in Hoffnungen der Zukunft erglüht. „Denn nur wo Gräber sind, da gibt es Auferstehungen.“

Und so bahnt sich nun auch durch Nietzsche eine neue Auffassung vom Wesen des Sittlichen an. Nach ihr ist kein Ding an sich gut oder schlecht, wertvoll oder wertlos, sondern nur in Beziehung auf einen Willen, der es erstrebt oder verabscheut. Aber nicht der göttliche Wille, den es nicht gibt, reguliert die Wertrangordnung, wie in der alten Verdienst- und Sündenethik; nicht ein transzendenter Vernunftwille, eine höhere Natur in uns — das Gewissen in der Sprache des Volkes, der kategorische Imperativ in der Sprache der Philosophen — wie in der modernen Pflicht- und Schuldethik; sondern ein Gut ist alles, was mein irdischer Wille erstrebt, ein Übel, was er verabscheut (nicht an sich, nicht für dich, aber für mich); höchstes Gut, was er am innerlichsten erstrebt, höchstes Übel, was er am innerlichsten verabscheut. Sucht man diese Gedanken über Nietzsche hinaus weiterzubilden und die allgemeingültigen, sowie die im Subjekt gelegenen Werte der neuen Ethik zu betonen, so ergeben sich etwa folgende Perspektiven für eine geklärtere Auffassung der Sittlichkeit: Bei allem wechselnden Inhalt, der erstrebt wird, bleibt die Form, d. h. die Gesetzmäßigkeit, in der er erstrebt wird, zunächst die gleiche. Das liegt daran, daß der Mensch keine einfache, sondern eine vielspältige Willensanlage besitzt. Dem Dauerwillen in uns gegenüber den Augenblicksregungen zu seinem Recht zu verhelfen, darin besteht der allgemeingültige Teil der Sittlichkeit. Entschließen wir uns, über all dem Trennenden die letzten Gemeinsamkeiten mit der alten Moralauffassung nicht zu übersehen (was Nietzsche im Sturm und Drang seines Vernichtungswerkes nicht gelang), so halten auch die alten und uns so vertrauten Begriffe von Pflicht

und Schuld, Verantwortung und Reue wieder Einzug in die neue Ethik. Der vernünftige, d. h. der in vollem Selbstbewußtsein erfaßte Dauerwille, die Grundrichtung unseres Strebens, sagt aus „ich will“; der unvernünftige Augenblickswille sagt das gleiche. Wo der eine nicht dasselbe will wie der andere, entsteht ein Konflikt, in dem wir die Stimme des Vernunftwillens als ein „du sollst“ empfinden; einfach deshalb, weil er bei gewissen Charakteren zugleich der heftigere, bei anderen nur der beständigere, und darum bald durch Konstanz, bald durch Intensität der stärkere ist: der Herr in uns. Was er will, wird als dunkle Nötigung empfunden, das heißt als Pflicht, seine Übertretung als Schuld; als Pflicht der Treue gegen uns selbst, als Verschuldung an unserem eigenen Wesen. Das Unlustgefühl, wenn nicht die Grundrichtung unseres Wollens zum Siege kam, nennen wir Reue; sie ist nicht die Zerknirschung vor der Übertretung fremder, sondern eigener Gebote; und das Gefühl, den vernünftigen Dauerwillen durchsetzen zu müssen, ist das Gefühl der Verantwortung, nicht Gott oder sonst jemand, sondern uns selbst gegenüber. Sittlich und gut ist die so geschilderte Willensdisziplinierung, unsittlich und schlecht ihr Gegenteil. Objektive Güter und Übel sind die Objekte, d. h. die Ziele unseres Dauerwillens oder unserer besonnenen Ablehnung; höchste Güter und Übel die letzten Ziele und deren Gegenteil; einzelne Güter und Übel die Mittel, diese Ziele zu erreichen oder zu vernichten, die Unterwerte zu den Oberwerten. Denn wer den Zweck will, muß, wenn er die Mittel kennt, so lange er den Zweck will, auch die Mittel wollen.

Wenn wir nun der subjektiven Sittlichkeit und den objektiven Gütern einen Inhalt geben wollen, so hört der allgemeingültige Bestandteil der Moral auf, der sich auf

die Beugung der flüchtigen, unserem Charakter „zufälligen“ unter die beständigen und „notwendigen“ Willensrichtungen im Subjekt und auf die Rangordnung der erstrebten, objektiven Inhalte nach Mittel und Zweck beschränkt, und der Wille des Einzelnen tritt in sein Recht.

Was es nun ist, das Nietzsches Wille als letztes Ziel erstrebt, wissen wir schon; es ist die Förderung des Gesamtlebens, die Steigerung der Kraft und Fülle im Dasein. Damit wird, von oben gesehen, der sittliche Wille, wie es im geistig vollblütigen Menschen nicht anders sein kann, zur Ausstrahlung des religiösen Willens; von unten gesehen, strebt das ethische Verhalten zur religiösen Spitze empor. Das könnten wir auch so ausdrücken: Schuld wird Sünde, Pflicht wird Verdienst. Die einzelnen Tugenden werden zu Exponenten der Lebensbejahung, die einzelnen Laster zu Exponenten der Lebensverneinung. Und wie das religiöse Bekenntnis Nietzsches seine Spitze gegen die (an der Weltzukehr gemessen) „nihilistischen“ Religionen des Buddhismus und des Urchristentums richtete, so kehrt sich der Inhalt seiner Ethik gegen die verführerischste Ausgestaltung der lebenverneinenden Moral, gegen Schopenhauers Verherrlichung des Mitleids, der Willensbrechung, des Quietismus und der Resignation. Nietzsches Tugendliste wird zur glatten Umkehrung der buddhistisch-christlich-schopenhauerischen. An Stelle der Entpersönlichung tritt die Persönlichkeitssteigerung, an Stelle der Demut der Mut, der Weichheit die Strenge, der Schwäche die Stärke, des Mitleids die Mitfreude, der Trübsal und Tränen Heiterkeit und Lachen, der Niedrigkeit die Vornehmheit, der Gleichheit Aller die Kluft zwischen Groß und Klein, auf deren Erhaltung der Aufstieg des Lebens beruht, an Stelle der Verwünschung die Heiligung des Geschlechtslebens, an Stelle der Dornenkrone

die Rosenkrone. — Auf die Umwertung der mehr nach außen gerichteten Werte, der staatlichen Institutionen, der Erziehung usw., gehen wir nicht ein.

Und auch hier sehen wir in Nietzsches Persönlichkeit den Kampf um die praktische Erfüllung dieses Wertsystems sich vollziehen. Freilich war der Charakter Nietzsches von Haus aus zur Pflege gar mancher der empfohlenen Tugenden wenig geschaffen und oft genug erlag seine zarte, mitleidige Seele den Lockungen dessen, was er als die überwundenen Moralgebote ansah; aber den Versuch, die höchsten Ideale und Güter, für die seine Moralphilosophie eintrat, in sich selbst zu verwirklichen, hat er in nie endender Selbstzucht unternommen, in besonders heroischer Weise den niederdrückenden Qualen seiner Krankheit gegenüber, bis sein starker Geist, vielleicht mit unter dem Zwiespalt zwischen Ersehntem und Vollbrachtem, zusammenbrach.

Die Wirkung von alledem auf unsere Kultur wird nicht ausbleiben. Die neuen Wege zur theoretischen Grundlegung der Moral, zu denen Nietzsche die Anregung gab, sie sind nicht nur für Professorengehirne und Doktorfragen von Bedeutung. Es gab eine Zeit, wo die schwersten Kämpfe für die Sittlichkeit ausgefochten wurden um die Befolgung der sittlichen Norm, die man als etwas selbstverständlich Bekanntes hinnahm; irre ich nicht, so liegt der Fall heute anders: um die Erkenntnis dessen, was gut und böse ist, streitet der tiefer veranlagte Teil der modernen Kulturmenschheit; wie gern würde man die Norm befolgen, wenn man sie nur kennte! Schon darum bedeutet jeder großzügige Versuch, in die Prinzipien der Moral von neuem hineinzuleuchten, eine kulturelle Tat; denn eine geistige Kultur ohne sittlichen Glauben, mag sie politisch, technisch, ökonomisch eine noch so glänzende Außenseite zeigen, verfault langsam

von innen wie eine Kultur, in der die Menschheit das gute Gewissen zur Religion verloren hat.

Auch wähne man nicht, daß mit den vorher bezeichneten Anschauungen vom Wesen der Moral als des auf sich selbst gestellten Willens ein Meer gesetzloser Anarchie sich öffne, in dem jeder bequem im Trüben fischen könne. Vielmehr lastet solche Freiheit schwerer als alle Ketten, und solcher Immoralismus ist schwerer zu erfüllen als die Gebote der konventionellen Moral. Denn nun gilt es nicht in geschriebenen Büchern zu lesen, was ich *soll*, sondern im ungeschriebenen Buch meines Innern, was ich *will*. Dazu bedarf es innerster Selbstbesinnung und Selbsterkenntnis, die sich uns im Tumult des Lebens nicht erschließt. „Nichts ist bei einem Menschen so selten wie eine eigene Willenshandlung", sagt der tiefblickende Emerson. Und dann folgt die beständige Aufgabe, den Kern unseres Selbst, ohne nach rechts oder links zu blicken, subjektiv in uns, seine Ziele objektiv in der uns umgebenden Wirklichkeit in nie endendem Kampfe zum Sieg zu führen. Gerade durch diese Verbindung von äußerster Freiheit in der Selbstbestimmung mit äußerster Strenge in der Selbstbindung muß auch dem skeptischsten Moralisten der sittliche Glaube wieder zurückkehren. Denn ein anderes „Zurück", was Viele wollen, gibt es für den modernen Menschen nicht mehr. Selbstverständlich werden wir nicht bei Nietzsche stehen bleiben dürfen, aber durch ihn hindurch werden wir müssen.

Wer in den Begriff des Sittlichen die Bestimmung der allgemeinen Verbindlichkeit aufnimmt, muß in Nietzsches Sinn jeden sittlichen *Inhalt* verwerfen; aber selbst dann bedeutet diese moralische Gleichwertigkeit der einzelnen Willensziele nicht deren *kulturelle* Gleichwertigkeit. Es ist vielleicht moralisch indifferent, welches Ziel wir er-

streben, ob wir für oder gegen das Leben Partei nehmen, nur das Interesse unseres kleinen Ego oder die Höherbildung der Gesamtheit betreiben, die Entstehung überragender Persönlichkeiten fördern helfen usw.; aber eine Kultur, die sich gegen das Leben kehrt, ist ebenso undenkbar wie eine auf den nackten Egoismus und die Selbstliebe gestellte Kultur. Wo eine Kultur sich theoretisch zu solchen Grundsätzen bekannte, hat sie diese praktisch niemals befolgt. Darum ist es für Alle, die Kultur wollen, an der Zeit, den unheilvollen Zwiespalt dort, wo er besteht, zu heben: zwischen moralischem Bekenntnis zur Weltflucht und kulturellem Handeln.

In den Einzelausführungen seiner Ethik hat Nietzsche gewiß oft genug gefehlt. So birgt die Lehre von der Herren- und Sklavenmoral, vielleicht der berühmteste Teil seiner Philosophie, gerade deren vergänglichste Elemente. Denn hier überspannte er einmal den Aristokratismus, indem er nur bei gewaltsamer Unterdrückung der Menge an ein Gedeihen starker Persönlichkeiten, den Gipfel der Lebens- und Machtentfaltung glaubte, was nicht nur anfechtbar, sondern verfehlt sein dürfte. Und dann verwechselte er, dem Wortgebrauch allzusehr folgend, Standesaristokratie mit Seelenaristokratie und vergaß oftmals, daß die letztere so gut in der Fabrik wie im Palast zu finden ist. Dadurch verlor er die Fühlung mit der zweiten ethischen Grundströmung unserer Zeit, der sozialen, dem Gegenstück zur individualistischen.

Aber es scheint ein häufiges Schicksal großer Ideen zu sein, daß sie zuerst in der Überspannung auftreten; sei es, weil ihre Urheber, von ihnen überwältigt und ganz erfüllt, den eigenen Gedanken gegenüber das Augenmaß verlieren; sei es, weil die Resonanz und die Aufmerksamkeit der Mitwelt nur auf diese Weise zu gewinnen sind.

III.

Es liegt in einer sonderbaren Fülle von Begabungen, die man ebensogut beklagen wie bewundern kann, begründet, daß auch auf künstlerischem Gebiete Nietzsche eine mehrfache Bedeutung besitzt; als theoretischer Kunstphilosoph und als ausübender Künstler, und daß aus beiden Quellen ein Einfluß auf die ästhetische Kultur unserer Zeit sich herleitet.

Natürlich steht der Kunstphilosoph Nietzsche nicht isoliert neben dem Moral- und Religionsphilosophen. War es ihm auch nicht beschieden, seine Lehren zu einem wohlgegliederten System zu runden, so greifen doch die Grundgedanken wie massive Glieder einer Kette ineinander, und so wird auch die Kunst in den Wirbel seiner kühnen Umwertung hineingerissen. Über das Wesen der Kunst und ihrer einzelnen Zweige, besonders der Musik und Poesie, hat er vortreffliche Bemerkungen gemacht, auf die einzugehen wir uns versagen müssen. Nietzsches ästhetisches Hauptproblem aber betrifft nicht das Wesen, sondern den Wert der Kunst. Wohl trägt die Kunst in gewissem Sinne ihren Wert in sich selbst und unterliegt einer eigenen Gesetzlichkeit; denn sie erzeugt eine eigene Art der Befriedigung, die wir als ästhetisches Wohlgefallen, deren Gegenstand wir als Schönheit bezeichnen, mit eigentümlichen Mitteln. Die Schönheit ist erreicht und das Wohlgefallen stellt sich ein, im wesentlichen dort, wo eine Mannigfaltigkeit, welcher Art auch immer, durch das Zusammenschauen des Künstlers mit sinnlichen Ausdrucksmitteln zur Einheit erhoben wird. Je stärker die erschaute Einheit, je sinnlicher die Mittel des Ausdrucks, je reiner die bezwungene Mannigfaltigkeit, um so größer die Schönheit; wobei es zwar selbstverständlich ist,

aber mit Vorliebe übersehen wird, daß ein Weniger in der Erfüllung einzelner dieser Bedingungen durch ein Mehr in der Erfüllung anderer ausgeglichen werden kann. (Durch eine Beherzigung dieses Gesichtspunktes würden sich, nebenbei gesagt, manche Kämpfe um die Prinzipien der Kunst, besonders von den zwischen den „modernen" Künstlern verschiedener „Richtung" geführten, erübrigen.) Aber welchen Wert, so fragt Nietzsche, nimmt nun der ästhetische Wert innerhalb unseres gesamten Wertsystems ein? Gerät etwa der Eigenwert der Kunst im einzelnen Individuum, im Völkerleben in Kampf mit anderen, mit höheren Werten? Das kann, meint dieser Denker, der Fall sein, aber es braucht nicht der Fall zu sein. Es ist der Fall mit aller lebenverneinenden, willenbrechenden, verweichlichenden Erlösungskunst; es ist nicht der Fall mit aller lebenbejahenden, willenstärkenden, herzerhebenden Erhöhungskunst. Und wie Nietzsche überall unter seinen Gegnern mit dem stärksten ringt, so erklärt er als Kunstphilosoph (in der Periode seiner Reife, von der wir allein hier handeln) Richard Wagner, in dessen Werken er die genialste und daher gefährlichste Versinnlichung der Schopenhauersche Resignationslehre erblickte, den Krieg bis zum äußersten; nicht als ob er die künstlerische Potenz Wagners unterschätzt hätte — neben Wagner kommt in der Zeit nach Goethe kein Künstler für Nietzsche ernsthaft in Betracht —, sondern gerade, weil er in ihm das künstlerische Genie der lebenverneinenden Richtung unserer Zeitkultur erblickte.

Um sich zu überzeugen, wie Nietzsche praktisch seine Kunstideale zu verwirklichen suchte, wie sich lebenbejahende und dabei ernsteste Kunst in concreto ausnehmen, lese man unter diesem Gesichtspunkt den Zarathustra oder die Dionysos-Dithyramben.

Und die Wirkung auf unsere Kultur? Daß Nietzsche die Versenkung in die feinsten Stimmungsschwebungen, daß er deren künstlerische Ausgestaltung in sprachlich neuen Reizen und damit eine neue deutsche Lyrik angeregt hat, in der die Schüler allerdings ihr Muster nur selten erreichten, weiß jeder, dem es bekannt ist, daß bereits in den 80er Jahren aus Nietzsches Feder Verse flossen von der Art:

Tag meines Lebens!
die Sonne sinkt.
Schon steht die glatte
Flut vergüldet.
Warm atmet der Fels:
schlief wohl zu Mittag
das Glück auf ihm seinen Mittagsschlaf?
In grünen Lichtern
spielt Glück noch der braune Abgrund herauf.

Tag meines Lebens!
gen Abend geht's.
Schon glüht dein Auge
halbgebrochen,
schon quillt deines Tau's
Tränengeträufel,
schon läuft still über weiße Meere
deiner Liebe Purpur,
deine letzte zögernde Seligkeit.

Es ist wahrlich nicht Nietzsches Schuld, daß kraftlose Literaten ihr ganzes Dichten in Stimmungsmache und Sprachkünstelei aufgehen ließen und zum Selbstzweck und zur Manier erhoben, was in Nietzsches Werk ein natürliches Mittel gewesen war im Dienste ganz anderer und weit höherer Ziele. Aber auch dort, wo ein neues Welt- und Lebensgefühl in die deutsche Dichtung einströmte, wie in vielen Arbeiten Dehmels, Hauptmanns, Hofmannsthals, wo gewiß nicht ohne Einfluß der von Nietzsche geschaffenen

geistigen Atmosphäre Verse ermöglicht wurden, wie sie in Dehmels „Zwei Menschen“ sich finden:

> ich stand und fühlte das Gesetz: Wer lebt,
> hilft töten, ob er will ob nicht.
> Und aus dem gramvollen Gesicht
> schlug kalt die Mahnung mir entgegen:
> Keinen zu brauchen, gottgleich allein
> williges Herz der Welt zu sein —

auch dort liegt für unsere Kultur noch nicht der ernsteste Ansatzpunkt. Vielmehr ist er in den engen Beziehungen zu suchen, in die Nietzsche die Kunst zu unseren höchsten Wertungen, zu unserem gesamten Weltbilde gesetzt hat. Das ist einer Zeit besonders ans Herz zu legen, in der die Kunst oft gerade in ihren begabtesten Vertretern Gefahr läuft, abseits gestellt zu werden von den übrigen Regungen unseres Seelenlebens. Denn das ist ein verzweifelter Versuch, den sowohl die Ausübenden wie die Empfangenden werden zu bereuen haben. Die Kunst des Künstlers ist nicht ohne Einbuße loszulösen von der Fülle seines übrigen Wesens, von der Lebensauffassung des Schaffenden. Ja diese Lebensauffassung ist für den, der eine solche überhaupt besitzt, das teuerste Gut; aus ihr heraus wählt sich der große Künstler seine Vorwürfe, die dann sein ästhetisches Schaffen beflügeln und erwärmen. Daher haben die gewaltigsten Kunstwerke aller Zeiten ihren Gegenstand geradezu in die Tiefen der metaphysischen Urgründe versenkt: Aeschylos' Orestie, Michelangelos Erschaffung Adams, Goethes Faust, Beethovens IX. Symphonie, sie alle erzittern von Weltanschauungsnöten. Und sehen wir von diesen Titanen ab, deren Nachahmung wahrlich nicht jedem zu empfehlen ist, so liegt auch über den Meisterwerken niederer Zonen der stille Glanz der Gedanken- und Gefühlswelt ihrer Verfertiger ausgegossen,

die in der sittlich-religiösen Stellungnahme ihren höchsten Ausdruck findet. Daß es sich bei alledem nicht darum handelt, sittliche oder religiöse Ideen begrifflich auszudrücken, versteht sich von selbst. Das Werkzeug, mit dem der echte Künstler die Gegenstände ergreift, bleibt immer die Anschauung; aber diese Gegenstände selbst brauchen deshalb nicht sinnlicher Natur zu sein, und die Anschauungen, in denen sie geformt erscheinen, können aus Bildern zu Sinnbildern werden.

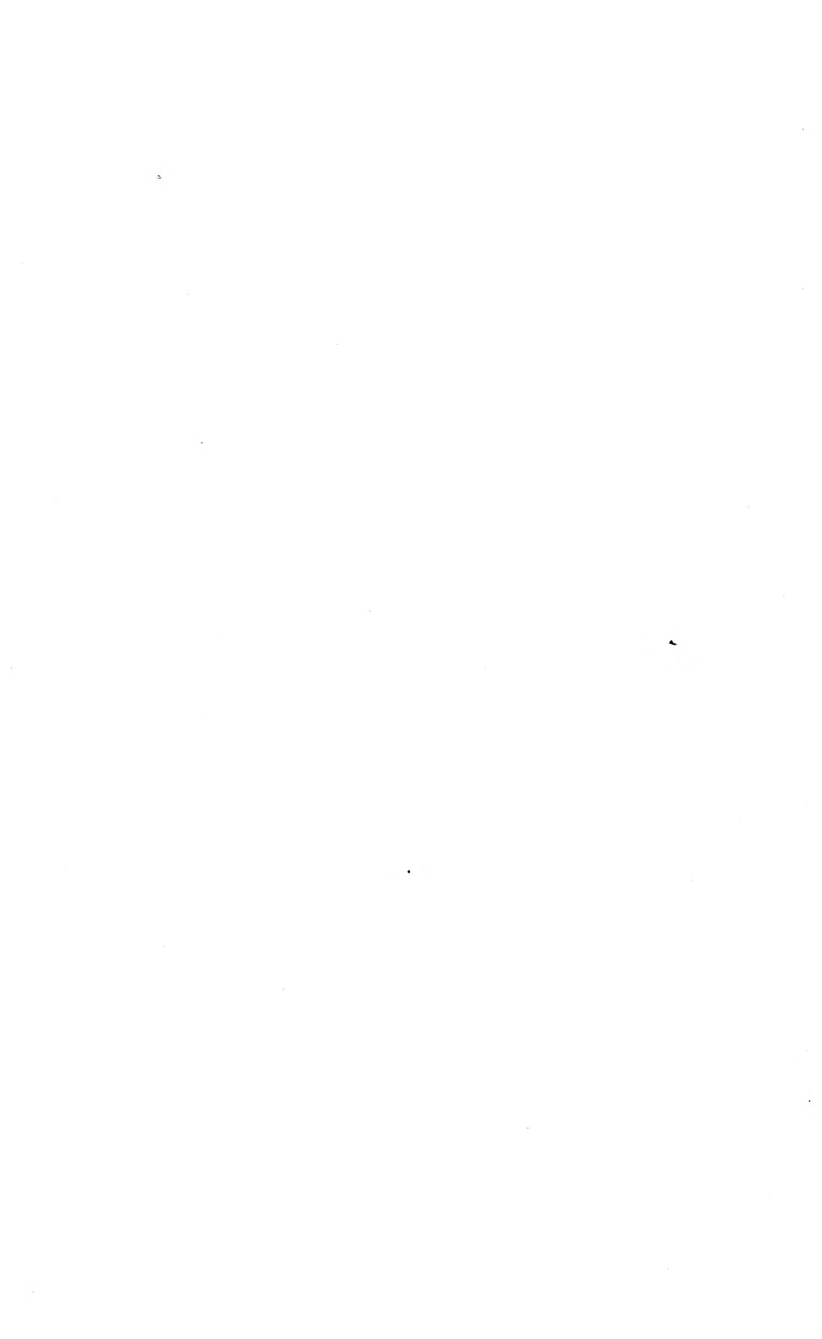
Und etwas Ähnliches gilt für die Genießenden und Empfangenden. Nur die Kunst machen wir uns ganz innerlich zu eigen, nur in ihr ruhen wir dauernd beglückt, die unserer Welt- und Lebensanschauung entgegenkommt. Freilich, die Vielseitigkeit des reinen Sammlers und Historikers, der allen ästhetisch gleichstufigen Werken auch in gleichem Maße gerecht wird, geht dabei verloren. Wir müssen an vielen künstlerisch hochwertigen Schöpfungen gleichgültig vorübergehen, ja manche von ihnen innerlich ablehnen, wollen wir die Ökonomie und das Gleichgewicht unserer Seele wahren; aber wir tauschen diese Armut mit Freuden ein gegen den Reichtum, der aus einer vollkommeneren Einverleibung solcher Werke entspringt, die unserem Gesamtbekenntnis entsprechen. Was hier gemeint wird, ist ein Erlebnis, das jeder versteht, der etwa sein inneres Verhältnis zur Bachschen Matthäuspassion oder zu Wagners Parsifal vor und nach seinem Bruch mit der christlichen Frömmigkeit zu vergleichen in der Lage ist. Den unersetzlichen Verlust, den er hier erfährt, gleicht keine Besinnung darüber aus, daß sich der ästhetische Wert auch in seinen Augen nicht geändert hat. Und so ersehnt unsere Kultur den Michelangelo, den Wagner, ja selbst den Goethe des neuen Glaubens; eines Glaubens, der zwar nicht in der einfachen Aufnahme von

Nietzsches vieldeutigen Ideen, aber doch wohl in der Richtung dieser Ideen zu liegen kommen wird.

Und nicht nur, daß die Kunst in engster Beziehung bleiben muß zu unseren übrigen Werten, auch darin hat Nietzsche wohl recht gesehen: daß die religiösen und sittlichen Kräfte, so frei wir sie auch fassen mögen, der Kunst gegenüber die übergreifenden Mächte sind. Der einseitige Ästhetizismus auch in seinen großen Gestaltungen (von den schwächlichen Auswüchsen eines kunstgewerblich-modehaften Lebensgenusses dürfen wir wohl absehen), der sich so gern auf Nietzsche beruft, er ist ganz gegen den tieferen Geist von dessen Lehre. Und überdies zersetzt er die Kultur. Wollen wir zu freien und starken Persönlichkeiten werden und Andere dazu machen (alle weichlichen Glückseligkeitsziele liegen Nietzsche ja vollkommen fern), so ist dazu die Kunst eines der vornehmsten Mittel. Aber in ihrem Genuß verharren, statt in ihrem Stahlbad sich zu stärken ist für den Nichtkünstler gefährlich. Die Kunst soll uns heilig sein, gewiß; aber nicht an sich selbst, sondern geheiligt als Mittel durch unsere höchsten Zwecke.

Wir haben von Nietzsches Verhältnis zu unserer Kultur nur die eine Seite beachtet, auf der die nutzbringenden Früchte liegen. Der Gefahren dieses Einflusses, die zweifellos bestehen wie bei jeder neuen Idealbildung, und teils in deren eigenen Mängeln, teils in dem Anspruch auf Ausschließlichkeit, teils in der Verkehrung durch bewußte oder unbewußte Entstellung liegen, dieser Gefahren, die ich gewiß nicht übersehe, wurde nicht gedacht, eingedenk der Goetheschen Worte: „Wenn ich das Schlechte schlecht nenne, was ist da viel gewonnen; nenne ich aber gar das Gute schlecht, so ist viel geschadet.“ Wer nun zu all' diesen Ausführungen ungläubig den Kopf schüttelt und den Einfluß Nietzsches als

einen in keiner Weise zu befördernden ansieht, dem bleibt selbst dann noch ein positiver Gewinn dieses Einflusses für die Kultur der Gegenwart zurück, wenn anders diese nicht totwelk daniederliegt. Er kann diesen Gewinn einem der befreiendsten Sinnsprüche seines Gegners entnehmen, den kühnen Trostesworten der Götzendämmerung: „Was mich nicht umbringt, macht mich stärker.“



Nietzsches Stellung zu Entwicklungs-lehre und Rassetheorie



Da die Erforschung des Zusammenhangs, der das gesamte Sein durchzieht, Ziel und Streben des Philosophen ausmacht, so scheint zunächst jedes Gebiet, da es dem gesuchten Zusammenhang sich irgendwie eingliedert, der philosophischen Betrachtung gleich nahe zu stehen und jede Einzeldisziplin daher gleich starke Berücksichtigung von ihr zu erheischen. Vom Standpunkt einer idealen Systematik trifft dies auch vollkommen zu: das System der Philosophie hätte allen Gegenstandsgruppen und damit den Ergebnissen aller Einzelwissenschaften gleichmäßig Rechnung zu tragen. Aber die beschränkte Aufnahmefähigkeit, Arbeitskraft und Begabung des Menschen, die dem Einzelnen immer nur gestattet, sich vorzugsweise in gewisse Gebiete zu vertiefen, die seiner Geistesart entsprechen, bringt es mit sich, daß auch die Philosophen die eine oder die andere Sphäre des Seins zum Angelpunkt ihrer Systeme gemacht haben. So suchte Kant von den Ergebnissen der mathematischen Naturwissenschaften aus, Hegel mit den Prinzipien der historischen Geisteswissenschaften die philosophischen Probleme zu bewältigen. In diesem Sinne ist Friedrich Nietzsche der Philosoph der biologischen Anthropologie geworden. Nur so weit diese Beziehung klar zutage tritt, soll von seiner Lehre hier die Rede sein. Und zwar nur von dieser Lehre aus der Zeit der Vollreife, d. h. von den Werken: Zarathustra bis Antichrist. So interessant es auch wäre, das Werden

und Wachsen der biologischen und anthropologischen Momente im philosophischen Entwicklungsgang Nietzsches vor dieser Zeit zu verfolgen, ein derartiger Versuch ginge über den hier gebotenen Rahmen hinaus.

I.

1. Die Philosophie Nietzsches gipfelt in der Aufstellung eines neuen Wertsystems oder, wenn wir dem Worte Ethik eine über den Alltagsgebrauch hinausgreifende Spannweite geben, einer neuen Ethik. Die Bedenklichkeit gegen die Moral, „eine Bedenklichkeit, welche in meinem Leben so früh, so unaufgefordert, so unaufhaltbar, so im Widerspruch gegen Umgebung, Alter, Beispiel und Herkunft auftrat, daß ich beinahe das Recht hätte, sie mein a priori zu nennen" (G., 289)[1]) drückt seiner Philosophie den Stempel auf, und alle Untersuchungen über Gültigkeit der Erkenntnis, Beschaffenheit von Natur und Geist, an denen es in dem reichen Werk dieses Mannes auch nicht fehlt, sind nur Mittel zum Zweck, den Inhalt der Werte genauer zu bestimmen und tiefer zu ergründen. Daher ist Nietzsches Verhältnis zur Biologie in erster Linie durch die Bewertung, nicht durch die Erklärung des Lebens bestimmt.

---

[1]) Die Werke Nietzsches zitiere ich nach der Gesamtausgabe. Damit man sogleich erkenne, welcher Schrift ein Zitat zugehöre, sind statt des Bandes, der nur beim Nachlaß angegeben wird, die Anfangsbuchstaben der betreffenden Titel verzeichnet. Also die vier Teile des Zarathustra (1882—1884) sind durch Z^1, Z^2, Z^3, Z^4, Jenseits von Gut und Böse (1886) durch J, Genealogie der Moral (1887) durch G, Götzendämmerung und Antichrist (1888) durch Gö und A kenntlich gemacht. Gesperrter Druck in den Zitaten stammt nicht von Nietzsche, sondern ist zur Betonung der für unsere Zwecke wichtigen Stellen verwandt worden.

2. Und diese Bewertung offenbart sofort die ganze Innigkeit des Verhältnisses. Für Nietzsche hat das Leben (nicht sein Leben, nicht ein Leben, sondern das Leben) den höchsten Wert. In ihrer ganzen philosophischen und kulturellen Tragweite begreift diese Behauptung nur, wer sich gegenwärtig hält: daß gerade der größte unter seinen unmittelbaren Vorgängern, daß A. Schopenhauer die glatte Umkehrung dieser Ansicht vertreten und die vollkommene Verneinung des Lebens als den Gipfel der Heiligkeit gepriesen, daß R. Wagner seine Kunst in den Dienst der nämlichen Erlösungslehre gestellt hatte; daß beide Männer eigentlich nur dem ethischen Kern des Christentums, befreit von dogmatischem Beiwerk und historischer Fälschung, zu neuem Siege verhalfen, und daß dieser lebenfeindliche Quietismus durch die geniale Eindringlichkeit seiner Verkünder einen übermächtigen Einfluß auf die europäische Kultur dreier Jahrzehnte gewann (1860—1890). Inzwischen war allerdings durch Darwins umstürzende Theorie der Lebenserscheinungen von England aus an die Stelle der Entwertung eine positive Bewertung des Lebens getreten, die als sogenannte evolutionistische Ethik sich in breitem Strome ergoß. Aber hier hatte man teils das tiefste moralphilosophische Problem, die Sanktionierung des sittlichen Prinzips ganz außer acht gelassen, teils den Inhalt dieses Prinzips, die Beförderung des Lebenssinnes, im Lichte der überkommenen, ganz anderen Quellen entsprungenen altruistischen Moralanschauung erblickt. Auch der Vater dieser Bewegung, Darwin selber und ihr hauptsächlicher Systematiker Spencer, machen davon keine Ausnahme.

3. Nietzsche führt in die Philosophie die biologischen Werte und in die Biologie die philosophische Besinnung ein. Daß dem Leben der höchste Wert zukomme, daß die Förde-

rung des Lebens Anfang und Ende aller Sittlichkeit sei, ist ihm keineswegs eine selbstverständliche Annahme. Als langjähriger Schüler Schopenhauers, als vertrauter Freund Richard Wagners, hatte er die Möglichkeit der entgegengesetzten Bewertung in ihrer ganzen Tiefe begriffen. Wenn er sich nach langem Kampfe doch zu einer biologischen Ethik bekannte, so konnte das nur so geschehen, daß er das Weltbild Schopenhauers überwand, nicht daß er es übersah. Daher beschäftigt ihn, nachdem die Periode der Essays zur Beförderung einer deutschen Kultur im Sinne jener Meister verklungen war (Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen), in der zweiten Schriftengruppe (Menschliches Allzumenschliches bis Fröhliche Wissenschaft) vor allem die Erforschung des Wesens der Werte, in deren Tiefe die neue Wertrangordnung, welche in der dritten und letzten Epoche seines Schaffens Inhalt bildet, verankert wird.

4. Das Wesen der Werte erschöpft sich für Nietzsche, wenn wir einmal die aphoristischen Aperçus und ihre essayistischen Ausführungen auf begriffliche Formeln bringen wollen, kurz gesagt darin: *Zweck und Ziel eines individuellen Willens zu sein.* Es gibt weder objektiv noch subjektiv allgemeingültige Werte; d. h. Werte sind kein Stück für sich bestehender (absoluter) Wirklichkeit, losgelöst von dem Willen der Subjekte (wie es etwa die materiellen Vorgänge für den Materialisten sind); es gibt aber auch keine Werte im Sinne eines für alle Subjekte verbindlichen und von allen erstrebten Willensziels (wie etwa die mathematischen oder die Naturgesetze von allen normalen Subjekten anerkannt werden). Sondern wertvoll ist alles, was das Individuum erstrebt. Daher kann das *Sittliche*, unter dem man bisher stets die Beförderung des höchsten und letzten Wertes verstanden hat, nicht be-

stehen: in der Erfüllung irgendeines über uns schwebenden oder in allen Menschen gleich lautenden sittlichen Gesetzes, sondern einzig in der Beförderung des letzten eigenen Willensziels; in der Ausführung der Mittel, die als Unterwerte den Oberwert zu verwirklichen dienen, in der Erfüllung der durch die Tiefe jedes wollenden Selbst für dieses gebotenen Wertrangordnung.

Es ist ersichtlich, daß in dieser Theorie zwei ganz entgegengesetzte Geistestätigkeiten an der Arbeit sind: Verneinung, Ablehnung, Vernichtung dessen, was die meisten Moralphilosophen, Religionsstifter und das populäre Bewußtsein bisher als Sittlichkeit anerkannten; Bejahung, Anerkennung, Aufstellung einer neuen Moral. Das Werk des Zerstörers vernichtet die Begriffsgruppen Pflicht-Schuld, Verdienst-Sünde, Sollen, Reue, Verantwortlichkeit im alten Sinne, es stellt uns „jenseits von Gut und Böse“; das Werk des Erbauers stellt uns ganz auf uns selbst und unseren eigenen Willen, erkennt nur eine Pflicht, Sünde usw. des Individuums sich selbst gegenüber an und stellt uns „in Nietzsches Sprache“ diesseits von Gut und Schlecht.

5. Für Nietzsches eigenen Willen nun hat die Steigerung des Gesamtlebens den höchsten Wert. Der biologische Oberwert also gilt, solange wir an den Grundannahmen des Philosophen festhalten, nur für denjenigen, der, wie Nietzsche, das Leben über Alles liebt, will und bewertet. Wer dagegen sein eigenes Glück oder das Glück seines Nächsten, oder the greatest happiness of the greatest number, oder Arbeit im Beruf, oder die Wahrheit, oder Ruhm, Ehre, Geld am höchsten schätzt, für den haben Glück, Arbeit, Wahrheit usw. den gleichen Wert, den für Nietzsche das Leben hat, nämlich den höchsten.

So ist die S a n k t i o n der Nietzscheschen Moralphilo-

sophie vollkommen individualistisch und die denkbar engste, während ihr Inhalt nicht etwa wiederum der Individualismus, sondern der denkbar weiteste ist: nicht die Behauptung der Persönlichkeit, noch der Gattung, sondern die Steigerung des Gesamtlebens, d. h. für Nietzsche des Gesamtseins, der Welt, der Natur. Wenn später wiederum die starken Einzelnen als Sinn des Lebens erscheinen, so wird ihre Erzeugung für wertvoll erachtet: nicht weil sie Einzelne, sondern weil sie die höchsten Symbole des Lebens sind.

Nur wer mit dieser Erkenntnis die zarten Schmeichelgesänge und überschwänglichen Hymnen Nietzsches an das Leben vernimmt, etwa die beiden „Tanzlieder“ Zarathustras, oder das „Ja und Amenlied“, nur der wird die Rolle des Oberwerts in dieser Philosophie richtig zu verstehen und zu beurteilen im stande sein. Nur er wird begreifen, daß entweder Nietzsches Auffassung vom allgemeinen Wesen der Werte zu stürzen und durch eine andere zu ersetzen ist, oder aber daß bei Anerkennung derselben die Sittlichkeit der unbedingten Lebensbejahung durch theoretische Beweise unbegründbar und unwiderleglich, und nur durch persönliche Willensetzung zu stützen oder zu bekämpfen ist.

Sind wir in der Erörterung der ethischen Prinzipienfragen bereits ausführlicher gewesen, als es sich an diesem Orte geziemt? Ich glaube kaum. Denn die Ziele dieser Zeitschrift sind keine rein theoretischen (Anthr. Rev. I, 1/2). Nicht nur ein biologisches Erkennen, auch ein biologischer Wille beseelt ihren Inhalt. Da bedarf es gar sehr der Besinnung darüber, wie weit ein solcher Wille mit dem sittlichen Sollen freundlich oder feindlich zusammentrifft, ob er von allgemeiner oder nur individueller Gültigkeit, ob er innerhalb des Individuums nur einer Laune oder der tiefsten Selbstbesinnung entsprungen ist. Es ist daher hohe Zeit,

daß die biologische Moralphilosophie Deutschlands an dieser Stelle etwas ausführlicher zu Worte kommt.

II.

1. Steht an der Spitze des Nietzscheschen Wertsystems das Leben, so fragt es sich sogleich, was wir unter diesem vieldeutigen Worte zu verstehen haben. Es ist nun nicht möglich, eine restlos befriedigende Antwort darauf zu geben. Gerade die obersten Begriffe philosophischer Theorien pflegen nicht die klarsten zu sein; mit ihnen suchen die Denker objektiv dem Weltengrund nahe zu kommen, der jeder exakten Formulierung spottet; und hier ist subjektiv die geniale Intuition am stärksten beteiligt, die zwar in der Fülle des Mannigfaltigen eine bis dahin nicht geahnte Einheit tiefsinnig erschaut, immer Neues in sie einströmen, von ihr ausströmen läßt, aber eben darum in der scharfen Erklärung und Begrenzung dieser Einheit versagt. Platos Ideen, Aristoteles' Entelechien, Spinozas Substanz, Kants Ding an sich, Schopenhauers Wille teilen auf diesem Punkt das gleiche Schicksal mit Nietzsches Begriff des Lebens. Was sich an diesem Begriff (von der selbständigen Epoche an) gleich bleibt, ist der Inhalt des Lebens. Leben ist W i l l e z u r M a c h t. Was wechselt, sind die Formen, in denen sich dieser Machtwille bewegt. Hier kämpft, um im Bilde zu reden, die Form der stetig aufsteigenden Linie mit der Form des ewig rollenden Rades, bis die erstere gegen die zweite Auffassung unterliegt. Die wechselnden Beleuchtungen, in denen der Ü b e r m e n s c h erscheint, sind der treue Reflex dieses Formenwandels, der in Nietzsches schwankender Stellung zu der Evolutionstheorie, als der Lehre von der organischen Höherentwicklung der Lebewesen begründet ist.

Diese Stellung ist keine vollbewußte, die der Philosoph selbst zu begrifflicher Klarheit überall hätte erheben können. „Wenn ich den ersten Zarathustra ganz verstehe“, schreibt er einmal in Bestätigung dieses Satzes an einen Freund. (Biogr. II b, 438.) Allzueifrigen Parteigängern, die Nietzsche gegen alle Widersprüche seiner Lehre verteidigen und ihn auf *eine* Auffassung festlegen wollen, muß man zu bedenken geben, daß den großen Philosophen ihre Grundbegriffe sich oft unter den Händen abwandeln, daß die originale philosophische Produktion solche Widersprüche fast bedingt und um so tiefere und größere, je tiefer und größer der schöpferische Gedanke ist, dem sie entspringen. Dabei ist die Abschwenkung von der ursprünglichen Bestimmung eines Begriffs oft eine sehr allmähliche; erst nimmt sie dem gemeinten Inhalt Ähnliches, dann diesem Ähnlichen Ähnliches in das Begriffssymbol auf u. s. f., um schließlich bei einer von der ersten Bedeutung sehr verschiedenen zu enden. Aber in der Tiefe fehlt nicht das Band, das gewisse Gemeinsamkeiten verbürgt und all die verschiedenen Bedeutungen als die Kinder eines Denkers und eines Grundgedankens erscheinen läßt. Daß dies auch der Tatbestand in Nietzsches Stellung zur Evolution gewesen ist, suche ich in großen Zügen durch die folgenden Thesen überzeugend zu machen.

2. *Die Behauptung, Nietzsche habe vom „Zarathustra“ bis zum „Antichrist“ über die Evolution und den Übermenschen das Gleiche gelehrt, ist nicht zu halten.* Undiskutierbar ist der Widerspruch zwischen den Sätzen „niemals noch gab es einen Übermenschen“ (Z [2] 134) und „dieser höherwertigere Typus ist oft genug schon dagewesen“ (A. 218), unbezweifelbar also, daß der Übermensch im Zarathustra ein noch nie dagewesener Zukunftstypus ist, im

Antichrist ein oft in der Vergangenheit dagewesener. An diese Wandlung schließen sich andere an, die den Wert der Evolutionstheorie und die von ihm abhängige Auffassung vom Wesen des Übermenschen betreffen, um die aber zwischen den Nietzsche-Interpreten noch Streit und Zweifel ist. Denn zwischen den eben angezogenen Äußerungen, die vielleicht die einzigen ganz eindeutigen Zeugnisse für die beiden Pole in Nietzsches Lehre von Übermensch und Evolution bilden, steht die Fülle mehrdeutiger Aussprüche in der Mitte, die man bald zugunsten der einen, bald der anderen Auffassung in Anspruch nimmt. Aber sie lassen sich ebensogut in die *vermittelnden Anschauungen* einordnen, die zwischen beiden Polen, den Reden im ersten Teil Zarathustra und den Sätzen des Antichrist möglich sind. Und nicht nur möglich sind, sondern wirklich stattgefunden haben. Denn es läßt sich zeigen, daß die fraglichen Aussprüche (soweit sie nicht der Zeit von Z^1 oder A angehören) — entgegen den üblichen Deutungsweisen — nicht ohne weiteres der einen oder anderen Seite zugeschlagen werden dürfen, daß sie vielmehr Etappen bilden auf dem Wege, den Nietzsches philosophische Entwicklung auch in der Zeit der Reife noch durchlaufen hat. Um darüber Klarheit zu gewinnen, sind vor allem die *verschiedenen Seiten* an den Begriffen Entwicklung, Übermensch bei der Nachprüfung gut auseinander zu halten.

3. *Erstes Stadium*: Das Reich der Lebewesen bis zum Menschen wird als das Ergebnis einer aufwärtsschreitenden Entwicklungsreihe angesehen, in deren Richtung sich auch die Menschheit bewegen soll, aber nicht bewegt. Der Übermensch ist eine neue biologische Art, im Sinne der Evolutionstheorie, quantitativ und qualitativ; d. h. aus der Menschheit soll sich die Übermenschheit entwickeln, die als

Gattung und in ihren *Eigenschaften* sich zur Menschheit verhält, wie diese zur nächst niederen Art im Reich der Lebewesen. Das ist der Standpunkt des ersten Teils Zarathustra.

In den gewaltigen Reden Zarathustras auf dem Markte (Z [1] 12 ff.), die unter allen Äußerungen Nietzsches die Lehre vom Übermenschen am ausführlichsten und eindringlichsten verkünden und gewiß nicht als nebensächlich beiseite zu schieben gehen, erscheint das Leben als ein Aufstieg von Arten, dessen zur Zeit höchste Spitze die Menschheit ist. Den Sinn des Lebens befördern heißt: die nächsthöhere Art befördern helfen, dem Übermenschen den Weg bereiten. „Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr getan, ihn zu überwinden? Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser großen Flut sein . . .“ „Einst wart ihr Affen.“ „Ihr habt den Weg vom Wurme zum Menschen gemacht.“ „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch.“ Und ein andermal: „Aufwärts geht unser Weg von der Art hinüber zur Überart“ (Z [1] 111), wobei das Wort Art nicht als solches (Nietzsche gebraucht es auch im evolutionsfremden Sinne), sondern seine Bedeutung in dem ganzen Zusammenhang den Ausschlag gibt. Denn in der Fortsetzung heißt es: „Aufwärts fliegt unser Sinn: so ist er ein Gleichnis unseres Leibes, einer Erhöhung Gleichnis. . . Also geht der Leib durch die Geschichte, ein Werdender und ein Kämpfender. Und der Geist — was ist er ihm? Seiner Kämpfe und Siege Herold, Genoß und Widerhall.“ Und am Schlusse des ersten Teiles wird der „große Mittag“, der als ein besonders feierlicher Moment das ganze Werk durchzieht, also erläutert: „Und das ist der große Mittag, da der Mensch auf der Mitte seiner

Bahn steht zwischen Tier und Übermensch“ (Z [1] 115). Mir scheint es nicht möglich, ungezwungen diesen Worten einen anderen Sinn als den der evolutionistischen Deszendenztheorie unterzulegen. Aufgabe der Menschheit wäre es demnach, durch Erforschung und Befolgung der biologischen Gesetze, die bisher Art zur Überart gesteigert haben und die sich alle den Prinzipien der Auslese und Vererbung unterordnen, die günstigsten Bedingungen für die ganz allmähliche Entwicklung höherer Arten vorzubereiten. Wenn Frau Förster-Nietzsche, deren Ausführungen im zweiten Bande der Biographie [1]) die bei weitem lehrreichste und beachtenswerteste Verteidigung einer von der unseren abweichenden Auffassung bringen, leugnet, daß die Reden auf dem Markte evolutionistisch zu verstehen seien, weil ihr Bruder sie stets als „Gleichnisreden“ bezeichnet habe, so kann sie das nur tun, weil sie das Gleichnis an einer anderen Stelle sieht, als es Nietzsche jedenfalls zur Zeit des ersten Zarathustra und — falls er nicht selbst später eine unbewußte Umdeutung des ursprünglichen Sinnes dieser Reden vorgenommen hat — überhaupt gesehen hat. Meiner Meinung nach gibt uns Nietzsche mit dem Ausdruck „Gleichnisreden“ nicht, wie seine Schwester meint, zu verstehen: daß die vergangene Entwicklung der Lebewesen ein Gleichnis sei für die Zukunft der Menschen (diese ist vielmehr die direkte und nicht nur vergleichsweise die Fortsetzung der organischen Reihe), sondern es ist die Seiltänzerepisode, die der Episode Mensch verglichen wird. Tertium comparationis ist also nicht die D i s t a n z , welche zwischen Mensch und Übermensch so groß sein soll, wie zwischen Mensch und Affe, während im übrigen

---

[1]) Elisabeth Förster-Nietzsche: Das Leben Fr. Nietzsches, IIb, S. 439ff. 522 ff.

beide Wege nichts miteinander zu tun haben; sondern Übergang, Brücke sein ist die Eigenschaft, in der Seil und Mensch sich gleichen. (Von dem eng damit verbundenen zweiten Paar verglichener Objekte: dem Seiltänzer und den ersten Gefährten Zarathustras dürfen wir hier füglich absehen.)

Ebensowenig vermag ich der Bemerkung am gleichen Orte (S. 437) ganz zuzustimmen, daß in den privaten Aufzeichnungen nichts auf eine „darwinistische" Auffassung des Übermenschen hindeute. Im Nachlaß (XII, 191) lesen wir: „Die Behauptungen Darwins sind zu prüfen — durch Versuche! Ebenso die Entstehung höherer Organismen aus den niedersten. Es müssen Versuche auf Tausende von Jahren hin eingeleitet werden! Affen zu Menschen zu erziehen!" (die Notiz fällt nach Angabe der Herausgeber in die Jahre 1881/82). (Vergl. XI, 134.) Auch folgende Nachlaßaufzeichnungen möchte ich diesem ersten Stadium zuweisen: „Die Menschheit muß ihr Ziel über sich hinauslegen — aber nicht in eine falsche Welt, sondern in ihre eigene Fortsetzung"; „Der Mensch sei ein Anlaß zu etwas, das nicht Mensch mehr ist" (XII, 362). „Über den Menschen hinaus träumen — etwas, das großartiger ist als Sturm und Gebirge und Meer, soll noch entstehen, aber als Menschensohn" (XII, 361). Die nähere Datierung dieser Aufzeichnungen, die von den Herausgebern summarisch den Sentenzen aus den Jahren 1882—1884 eingeordnet werden, ist leider nicht zu ersehen. Die Hoffnung des Weibes, „möge ich den Übermenschen gebären" (Z[1] 96), steht, als entzückte Vision und nicht als nüchterne Reflexion ihrer Trägerinnen gefaßt, mit dem evolutionistischen Bekenntnis nicht im Widerspruch (wie Biogr. II b, 439 annimmt).

4. Zweites Stadium: Es erheben sich im stillen Zweifel, ob das Reich der Lebewesen bis zum Menschen

eine aufsteigende Entwicklung bildet, wie es die Evolutionstheorie behauptet. Der Übermensch hört immer mehr auf, qualitativ und quantitativ eine neue Art im zoologischen Sinne zu bedeuten. Doch bleibt er a) der Beschaffenheit nach ein weit entfernter, noch nie dagewesener Typus und b) der Menge nach nicht nur eine vereinzelte Ausnahme. Es ist der Standpunkt des zweiten bis vierten Teils Zarathustra.

Die dokumentarische Ausbeute für Nietzsches Verhältnis zur Evolutionstheorie um diese Zeit ist gering. Doch beweist die Illustration der langen Zeitspanne, die zwischen Mensch und Übermensch verfließen muß, durch den Satz (Z [2] 213): „Aus eueren Wildkatzen müssen erst Tiger geworden sein und aus euren Giftkröten Krokodile", daß Nietzsche im zweiten Teil Zarathustra den evolutionistischen Gedankenkreisen noch nicht ganz entfremdet war.

Daß er aber gegen die Richtigkeit der Evolutionstheorie bald darauf innerliche Bedenken trug, ist uns erst kürzlich durch die Veröffentlichung einer Nachlaßnotiz kund geworden. Im Sommer 1883 (so von Frau Förster, Biogr. II b, S. 437 datiert), also wohl unmittelbar nach der Ausarbeitung des zweiten Teils Zarathustra, schreibt er für sich den Satz nieder: „Zu erklären, warum immer höhere Formen des Lebens entstehen müssen. Darüber sind ja die Teleologen und Darwinisten eins, daß es geschieht. Aber das Ganze ist eine Hypothese, auf Grund der Wertschätzungen, — und zwar neuerer Wertschätzungen. Das Umgekehrte, daß Alles bis zu uns herab Verfall ist, ist ebenso beweisbar. Der Mensch, und gerade der Weiseste, als die höchste Verirrung der Natur und Selbstwiderspruch (als das leidendste Wesen): bis hierher sinkt die Natur." (Biogr. II b, S. 437.)

Daß Nietzsche im Grunde dabei doch noch an der darwinistischen „Hypothese" festhielt und jedenfalls bis zum

Menschen Aufstieg auf Grund der natürlichen Selektion annahm, zeigt die nicht lange danach verfaßte Niederschrift, die mit der vorigen zusammengehalten für die Erkenntnis der damaligen Schwankungen in der Stellung zu unserem Problem sehr lehrreich ist: „Die Gefahr des Menschen steckt darin, wo seine Stärke ist: er ist unglaublich geschickt darin, sich zu erhalten, selbst in den unglücklichsten Lagen. So erhält sich das Mißratene viel länger und verschlechtert die Rasse: weshalb der Mensch im Vergleich zu den Tieren (!) das krankhafteste Tier ist. Im großen Gange der Geschichte muß aber das Grundgesetz durchbrechen und der Beste zum Siege kommen, vorausgesetzt, daß der Mensch die Herrschaft des Besten durchzusetzen sucht.“ (XIV 71, 1884.)

Die Abschwenkung von der Anwendung des zoologischen Artbegriffs auf den Übermenschen zeigt sich in den veröffentlichten Werken vorläufig nur darin, daß neue direkte Äußerungen, welche die Anschauung des ersten Teils wiederholten, von nun an fehlen. Im übrigen ist mir kein einziger Satz in dem ganzen Werke bekannt, der dem unter 3. fixierten Standpunkt widerspräche. Im allgemeinen tritt der Übermensch schon im zweiten Teil Zarathustra bedeutend zurück; im dritten wird er durch den Gedanken der ewigen Wiederkunft noch stärker verdrängt und eigentlich nur zu dieser in Beziehung gesetzt (auch die Übermenschenverkündigung wiederholt sich ewig, Z [3] 322), aber von keiner neuen Seite beleuchtet. Wichtig ist, daß in dem Rückblick Zarathustras auf seine Vergangenheit (Z [3] 287 ff.) die Übermenschenlehre mit wörtlichen (inzwischen innerlich umgedeuteten?) Anklängen an ihre Darstellung im ersten Teile nicht fehlt. Im vierten Teil spielt der Übermensch wieder eine größere Rolle.

Daß der Übermensch aber im ganzen Zarathustra ein in die Zukunft hinausgeworfenes *Ideal* bleibt, erhellt aus einer Fülle von Aussprüchen, deren ich nur einige zum Belege heraushebe: Im *zweiten* Teil leugnet Nietzsche, daß der Übermensch je gelebt habe (Z^2 134) und Z^2 177 singt er den herrlichen Hymnus auf seiner Kinder Land, „das unentdeckte im fernsten Meere“; die Vorstellung des Übermenschen wird zu einem Traum von „ferneren Zukünften und südlicheren Süden, als je ein Bildner träumte“ (Z^2 213/14). Aus dem *dritten* Teil verweise ich auf das über die Menschenzukunft (Z^3 310, 348) und über den „neuen Adel“ (Z^3 297) Gesagte, und auf die Wiederholungen aus dem ersten Teil: der Mensch eine Brücke und kein Zweck usw. (Z^3 289). Ganz entscheidende Dokumente für diese Auffassung des Übermenschen als eines noch nie dagewesenen Typus bringt der *vierte* Teil. „Wer muß einst kommen und darf nicht vorübergehen? Unser großer Hazar, das ist unser großes fernes Menschenreich, das Zarathustrareich von tausend Jahren“ (Z^4 347). Die „höheren Menschen“, die hier zum ersten Male auftreten und mit dem „großen Menschen“ zusammenfallen (Z^4 351), sind teils bereits vorhandene, teils noch zu erwartende, aber ganz verschieden graduierte Vorstufen des Übermenschen. Die Menschen des „großen Ekels, aber auch der großen Sehnsucht“, der letzte Papst, der Wahrsager usw. werden mit Vorliebe als „höhere Menschen“ bezeichnet, aber ihnen gegenüber als Mißratenen (Z^4 425, 430, 441) ist Zarathustra wieder der höhere Mensch (Z^4 406), der andererseits am Übermenschen gemessen, sich als einen „Krüppel an der Brücke“ bezeichnet (Z^2 205). Der Übermensch bleibt auch jetzt noch für Zarathustra sein „Erstes und Einziges — und nicht der Mensch“, der nur ein „Übergang und ein Untergang“ ist (Z^4 418);

der Mittag kommt, wenn der höhere Mensch Herr wird (Z^4 418), dann erst „kreißt der Berg der Menschenzukunft“ (ebenda). Mit dem feierlichen Ausblick auf diesen Mittag schließt das Fragment gebliebene Werk. Der Übermensch bleibt in ihm *ausschließlich* Zukunftstypus.

Aus den (für unser gesamtes Problem übrigens höchst spärlich fließenden) Nachlaßnotizen wären heranzuziehen: „Keine Ungeduld! Der Übermensch ist unsere nächste Stufe! — Ziel: „Höherbildung des ganzen Leibes und nicht nur des Gehirns“ (XIV, 263; ganz im gleichen Sinne die lange Zeitspanne betonend XIV, 286; beide Aufzeichnungen vom Herbst 1883). Schon in der angegebenen Entwicklungsrichtung dieses Stadiums einen Schritt weiter bedeuten die Notizen: „ich fürchtete mich unter Menschen: es verlangte mich unter Menschen, und nichts stillte mich. Da ging ich in die Einsamkeit und schuf den Übermenschen. Und als ich ihn geschaffen, ordnete ich ihm den großen Schleier des Werdens und ließ den Mittag um ihn leuchten“ (XIV, 262). In Z^1 aber leuchtete der Mittag erst um das Mittelwesen zwischen Mensch und Übermensch. „Auf einen Augenblick den Übermenschen zu *erreichen* — dafür leide ich alles“ (XIV, 306). „Maß und Mitte zu finden im Streben über die Menschheit hinaus: es muß die höchste und kraftvollste Art des Menschen gefunden werden“ (XII, 366). Alle drei Niederschriften fallen in die Zeit zwischen 1882 und 1885, und sind leider nicht näher datiert.

Über den Stand der *zweiten* Frage, die sich nicht auf die *Distanz* der übermenschlichen von den menschlichen Eigenschaften, sondern auf die *Zahl* der jene Eigenschaften besitzenden Individuen bezieht, ist es weit schwerer, völlige Klarheit zu gewinnen. Unzweideutige Dokumente finden sich im Zarathustra darüber nicht. Aber da wir daran

festhalten, daß im ersten Teil der Übermensch als Übermenschheit, d. h. als eine Gattung höherorganisierter Individuen im Sinne der Evolution zu fassen ist, die andern Teile zu dieser Auffassung aber nicht mehr nötigen und Nietzsche später unter den Übermenschen (wenigstens denen der Vergangenheit) in Raum und Zeit versprengte *Einzelne* verstanden hat, so liegt es nahe, eine schrittweise Abwendung vom Universalismus zum Singularismus hier anzunehmen. Das bestätigen auch die ekstatischen Äußerungen Zarathustras über seiner „Kinder Land", seine „glückseligen Inseln", auf denen wohl eine erlesene Schar idealer Wesen, aber weder die gesteigerte Gesamtheit noch vereinzelte Repräsentanten hausen sollen. Daß eine *Menge* höherorganisierter Menschen *Vorbedingung* für die Erzeugung des wie auch immer gefaßten Übermenschen zu sein hat, zieht sich als Forderung durch das ganze Werk. Der Gedanke aus Z[1] 114 „aus euch, die ihr euch selber auserwähltet, soll ein auserwähltes Volk erwachsen: und aus ihm der Übermensch" kehrt in der Lehre vom „neuen Adel" und den „höheren Menschen" wieder.

Die Nachlaßnotizen bestärken diese Auffassung. „Meine Forderung: „Wesen hervorzubringen, welche über der ganzen Gattung Mensch erhaben dastehen . . . jene (d. h. die altruistische Bewegung) erzeugt den letzten Menschen, meine Bewegung den Übermenschen . . . es sollen zwei Arten nebeneinander bestehen — möglichst getrennt; *die eine wie die epikurischen Götter sich um die andere nicht kümmernd*" (XIV, 262, Herbst 1883, vergl. XIII, 175/76 und XII, 367).

5. *Drittes Stadium:* Die Bedenken gegen die evolutionistische These: die organische Entwicklung bedeute einen Aufstieg, melden sich nicht wieder. Dagegen wird gegen

die Verwechslung von Wille zum Dasein und Wille zur Macht, deren sich diese Theorie schuldig macht, energisch opponiert. Anerkannt wird auch jetzt noch die Abstammung des Menschen von den Tieren. Der höchste Typus Mensch — das Wort Übermensch wird vermieden! — rückt a) immer näher an die Gegenwart und Vergangenheit heran, bleibt aber noch unentdeckter Zukunftstypus, b) er wird zunehmend nur durch Einzelne vorübergehend verkörpert gedacht.

Nietzsches schon im Zarathustra feststehende Überzeugung, die aber ihre Spitze dort gegen Schopenhauer richtete („der traf freilich die Wahrheit nicht, der das Wort nach ihr schoß vom Willen zum Dasein"), daß Leben Wille zur Macht und nicht bloß zum Dasein bedeute, wird im „Jenseits" (J 238) eindringlich wiederholt und in der „Genealogie der Moral" gegen die mechanistische Form, die Spencer der Evolutionstheorie gab: Leben ist innere Anpassung an äußere Umstände, geltend gemacht. „Damit ist aber das Wesen des Lebens verkannt, sein Wille zur Macht; damit ist der prinzipielle Vorrang übersehn, den die spontanen, angreifenden, übergreifenden, neu-auslegenden, neu-richtenden und gestaltenden Kräfte haben, auf deren Wirkung erst die „Anpassung" folgt; damit ist im Organismus selbst die herrschaftliche Rolle der höchsten Funktionäre abgeleugnet, in denen der Lebenswille aktiv und formgebend erscheint" (G 372). Der Bestandteil der Evolutionstheorie, den man als die Deszendenzlehre bezeichnet hat, bleibt von alledem unangetastet. Ausdrücklich wird G 380 die „tierische Vergangenheit" des Menschen anerkannt.

Was die Lehre vom Übermenschen betrifft, so tritt der „höhere Mensch" den geschichtlich aufgetretenen Helden jetzt sehr nahe. Es handelt sich zwar immer noch um die Zukunft des Menschen, d. h. „des ganzen Tiers Mensch"

(J 119); „der Mensch selbst“ und nicht nur der heutige Mensch ist es, der entartet, der „noch unausgeschöpft für die größten Möglichkeiten“ ist, der als „Typus“ schon oft vor geheimnisvollen Entscheidungen und neuen Wegen gestanden hat (J 138/39, 180/81). Andererseits verschwimmen geschichtliche Persönlichkeiten, wie Alcibiades, Cäsar, der Hohenstaufe Friedrich II., „jene zauberhaft Unfaßbaren und Unausdenklichen, jene zum Sieg und zur Verführung vorherbestimmten Rätselmenschen“ in ihren Größenumrissen fast mit jenen ersehnten Typen der Zukunft (vergl. z. B. J 131/32 mit 207/08). Auch in der „G e n e a l o g i e“ handelt es sich noch um die Zukunft d e s Menschen; die an sich mögliche höchste Mächtigkeit und Pracht des Typus Mensch ist noch nicht erreicht (G 294. Man beachte den Ersatzterminus für das Wort Übermensch, das im Jenseits keinmal, in der Genealogie nur einmal an gleich zu nennender Stelle vorkommt). Ja in Erinnerung an die zoologische Auffassung aus dem ersten Teil Zarathustra und an dessen Formeln wird in unmittelbarem Zusammenhang mit der tierischen Vergangenheit des Menschen der Mensch „kein Ziel, sondern nur ein Weg, ein Zwischenfall, eine Brücke, ein großes Versprechen“ genannt und diese Auffassung als „beinahe eine Gewißheit“ bezeichnet (G 381). Auch jetzt erscheint der „erlösende Mensch“, der Mensch, „der den Menschen rechtfertigt“, „der komplementäre Glücksfall des Menschen“, der nur in einer stärkeren Zeit als die morsche Gegenwart ist, möglich wird (G 396, 325/26), zum Glockenschlag des Mittags (in Übereinstimmung mit XIV, 262 und im Gegensatz zu Z [1]). Andererseits werden die alten Griechen und Römer (G 394 ff., 335) in solch prächtigen Farben gemalt, daß ein Unterschied von dem noch nicht erschienenen Zukunftstypus kaum festzustellen ist. Die Römer

z. B. sind die Starken und Vornehmen, wie sie stärker und vornehmer nie dagewesen, ja niemals geträumt worden sind (G 335), und Napoleon ist es, der als „Synthesis von Unmensch und Übermensch“ das schwerwiegende Wort Übermensch Nietzsche in diesen Schriften allein entlockt (G 337), während der unmittelbar darauf folgende Absatz, der idealeren Auffassung eingedenk, einen noch kräftigeren Typus für die Zukunft in Aussicht stellt.

Die Anzahl dieser Höhenmenschen wird eine sehr geringe sein. Nach den Bemerkungen darüber im „Jenseits“ ist „der höhere, ja höchste Mensch“ nur noch als Ausnahme, als spärliche Ausnahme möglich (J 88), und in der „Genealogie“ wird er als einzelne stärkere Spezies im Gegensatz zur Masse bezeichnet (G 371). Eine weit größere Gruppe von Wesen bleibt auch jetzt noch Vorbedingung zur Züchtung der Übermenschen (J 237).

Der Nachlaß äußert sich im gleichen Sinne und prägt uns nur deutlicher als die von dem Philosophen veröffentlichten Werke ein, daß auch die Übermenschen der Zukunft zwar im Verhältnis zur herrschenden, geschweige denn zur dienenden Schicht seltene Ausnahmen, im Verhältnis zu den bisher dagewesenen Willensgenies aber eine häufigere Erscheinung darstellen sollen. „Es muß viele Übermenschen geben“ (XII, 414, um 1885/86). „Die Rangordnung, durchgeführt in einem System der Erdregierung: die Herren der Erde zuletzt, eine neue herrschende Kaste. Aus ihnen hier und da entspringend, ganz epikurischer Gott, der Übermensch, der Verklärer des Daseins.“ (XII, 413, um 1885/86.) Man beachte diese singularistischere Nuancierung des Begriffs mit der ähnlichen Erklärung (unter 4): dort Übermenschenart — epikurische Götter, hier Übermensch — epikurischer Gott.

6. Viertes Stadium: Alle bisherigen Bedenken

gegen die Evolutionstheorie treten in verstärktem Maße auf und führen, um neue vermehrt, zur völligen Ablehnung dieser Theorie in jedem ihrer Teile. Die Möglichkeit, daß eine höhere zoologische Art die Spezies homo ablöse, wird direkt geleugnet. Der Übermensch, der so recht im Gegensatz zu einer solchen Übermenschenart eine „Art Übermensch“ mit terminologischer Abschwächung genannt wird, ist früher bereits dagewesen und stellt nur die Zukunft des modernen, nicht mehr des Menschen überhaupt dar. Er ist nur als Einzelner oder als Gruppe von Einzelnen möglich; d. h. seine Eigenschaften haben keine konstante Erbkraft. Es ist der Standpunkt der Götzendämmerung und des Antichrist.

Aus dem uns schon bekannten Zweifel, ob die Lebewesen eine Entwicklung im Sinne eines Aufstiegs zu wertvolleren Typen bilden, ist die Gewißheit geworden, daß sie es nicht tun. Ja so verheerend wirkt bei Nietzsche diese Einsicht, daß von nun an sogar die Deszendenzlehre mit in diese Verneinung gerissen wird. Die ursprüngliche Frage, ob der Stammbaum der Organisation auf einer bestimmten Wertskala nach oben oder nach unten weise, vermengt sich mit der anderen: ob dieser Stammbaum überhaupt bestünde, d. h. ob ein Aufstieg in irgendeinem Sinne (nämlich vom Einfacheren zum Differenzierteren) anzunehmen sei. Und beidemal fällt die Antwort verneinend aus. „Die Gattungen wachsen nicht in der Vollkommenheit; die Schwachen werden immer wieder über die Starken Herr“ (Antidarwin, Gö 128). „Als ob der Mensch die große Hinterabsicht der tierischen Entwicklung gewesen sei. Er ist durchaus keine Krone der Schöpfung, jedes Wesen ist, neben ihm, auf einer gleichen Stufe der Vollkommenheit“ (A 229). Noch viel entschiedener sprechen denselben Gedanken die Nachlaßfragmente „gegen den Darwinismus“ (XV, 341 ff.)

aus, die alle, wenn wir der Datierung der Herausgeber folgen, aus dem Jahre 1888 stammen. „Daß die Gattungen einen Fortschritt darstellen, ist die unvernünftigste Behauptung von der Welt: einstweilen stellen sie ein Niveau dar. Daß die höheren (gemeint sind doch wohl die differenzierteren) Organismen aus den niederen sich entwickelt hätten, ist durch keinen Fall bisher bezeugt" (XV, 347). „Die gesamte Tier- und Pflanzenwelt entwickelt sich nicht vom Niederen zum Höheren . . . sondern alles zugleich und übereinander und durcheinander und gegeneinander" (XV, 344). „Man behauptet die wachsende Entwicklung der Wesen. Es fehlt jedes Fundament. Jeder Typus hat seine Grenze; über diese hinaus gibt es keine Entwicklung" (XV, 344).

Wichtiger als die Wiederholung des Vorwurfs, die darwinsche Schule übersehe das Aktivitätsprinzip im Wesen des Lebens, indem es den Kampf um Macht durch den Kampf ums Dasein ersetze (dieser „kommt vor, aber als Ausnahme; der Gesamtaspekt des Lebens ist nicht die Notlage, die Hungerlage, vielmehr der Reichtum, die Üppigkeit, selbst die absurde Verschwendung, — wo gekämpft wird, kämpft man um Macht . . . man soll nicht Malthus mit der Natur verwechseln" (Gö 127/28, XV, 342) — wichtiger als diese Wiederholung ist die ausdrückliche und neue [1]) Polemik gegen das Prinzip der natürlichen Selektion, die in den oben erwähnten Nachlaßfragmenten dieser Zeit geführt

[1]) Nämlich literarisch neu: in Gesprächen soll sich Nietzsche in dem Streite Rütimeyers, der die natürliche Selektion Häckel gegenüber leugnete, ganz auf die Seite Rütimeyers gestellt haben (Biogr. II b, 521 ff.). Übrigens findet sich auch im Antichrist merkwürdigerweise „das Gesetz der Selektion" an ziemlich wesentlicher Stelle (über den antiselektorischen Charakter des Mitleids) als „Gesetz der Entwicklung" anerkannt. Man

wird. „Man findet Beispiele der unbewußten Selektion nirgends (ganz und gar nicht)... Wesen, die äußere Zeichen haben, die sie gegen gewisse Gefahren schützen, verlieren dieselben nicht, wenn sie unter Umstände kommen, wo sie ohne Gefahr leben. . . Wenn sie Orte bewohnen, wo das Kleid aufhört, sie zu verbergen, nähern sie sich keineswegs dem Milieu an“ (XV, 344).

Der wahre Grund für diese Abwendung waren aber nicht derartige zoologische Bedenken, sondern es war die stille Wirksamkeit einer schon vom ersten Teil Zarathustra an gehegten Ansicht: daß innerhalb der Menschheit die Stärksten sich nicht von selbst erhalten, daß sie im Lebenskampf nicht die Begünstigten sind. „Die Schwachen werden immer wieder über die Starken Herr. Das macht, sie sind die große Zahl. Sie sind auch klüger.“ Und dann wird durch Analogie der Geist der Schwachen jeder Art List, Verstellung, ja „Allem, was mimikry ist“, gleichgesetzt, um die Übertragung auf die niederen Lebewesen zu rechtfertigen, in deren Reihe die natürliche Selektion deshalb auch versagt. (Gö 128; ganz im gleichen Sinne XV, 346/47.) Weil er für die Menschenart das Prinzip der Evolution und natürlichen Selektion nicht zutreffend fand, verwarf Nietzsche deren Gültigkeit für das Gesamtreich der Lebewesen. „Was mich beim Überblick über die großen Schicksale des Menschen am meisten überrascht, ist, immer das Gegenteil vor Augen zu sehen von dem, was heute Darwin mit seiner Schule sieht oder sehen will, die

---

könnte beim Stande der Dinge den Widerspruch dadurch zu beseitigen suchen, daß man Selektion als künstliche Selektion hier faßte. Aber dagegen spricht eine Aufzeichnung Ende 87 (XV, 144), die den gleichen Gedanken von dem antiselektorischen Wert des Mitleidens zum Inhalt hat und das „Gegenprinzip gegen die Selektion“ dahin erläutert, daß der natürliche Gang der Entwicklung dadurch gekreuzt werde.

Selektion zu gunsten des Stärkeren, Besserweggekommenen, der Fortschritt der Gattung ... Gesetzt, daß man uns nicht den Grund aufzeigt, warum der Mensch die Ausnahme unter den Kreaturen ist, neige ich zum Vorurteil, daß die Schule Darwins sich überall getäuscht hat“ (XV, 346).

Zur Frage nach dem Wesen des Übermenschen bringt die Götzendämmerung kaum nennenswerte Beiträge. Das Wort Übermensch wird nur als Zitat aus einer Kritik über Nietzsche erwähnt (Gö 146), der „große Mensch“ als ein Ende dargestellt, d. h. als kein möglicher Ausgangspunkt für eine gleich große oder größere Rasse.

Erst der Antichrist enthält die entscheidenden Belege für den jetzigen Stand des Problems. Eine Übermenschenart ist nicht zu erwarten; höchstens eine Art Übermensch, ein oft dagewesener Typus Einzelner, ja ganzer Völker und Stämme. „Nicht was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen, ist das Problem, das ich hiermit stelle (— der Mensch ist ein Ende —): sondern welchen Typus Mensch man züchten soll, wollen soll, als den höherwertigeren, lebenswürdigeren, zukunftsgewisseren. Dieser höherwertigere Typus ist oft genug schon dagewesen: aber als ein Glücksfall, als eine Ausnahme, niemals als gewollt ... In einem anderen Sinne gibt es ein fortwährendes Gelingen einzelner Fälle an den verschiedensten Stellen der Erde und aus den verschiedensten Kulturen heraus, mit denen in der Tat sich ein höherer Typus darstellt; etwas, das im Verhältnis zur Gesamtmenschheit eine Art Übermensch ist. Solche Glücksfälle des großen Gelingens waren immer möglich und werden vielleicht immer möglich sein. Und selbst ganze Geschlechter, Stämme, Völker können unter Umständen einen solchen Treffer darstellen“ (A 218/19).

7. All diesen Schwankungen in Nietzsches Stellung zu

den genannten Problemen liegen gewisse Gemeinsamkeiten zugrunde, die sich vom Zarathustra bis zum Antichrist konstant erhalten haben. Sie lassen sich etwa dahin zusamenfassen: 1. Die natürliche Entwicklung der Menschheit ist durchaus keine Höherentwicklung. Vielmehr zeigt die Menschheitsgeschichte seit dem Christentum eine ungeheuere Niedergangsbewegung, hauptsächlich bedingt durch den Sieg einer antibiologischen Moral. 2. Der höhere Typus Mensch — wie auch immer gefaßt — ist als bewußtes Züchtungsprodukt noch nicht dagewesen und mit Hilfe einer ihrerseits zu züchtenden Herrenrasse als deren Produkt heranzuzüchten.

8. Aus dem skizzierten Sachverhalt ergeben sich für Darstellung, Kritik und Fortführung der Nietzscheschen Philosophie wichtige Folgen.

Die Darstellung dieser Philosophie muß, wenn sie in erster Linie historische Treue anstrebt, den Ideenkomplex Nietzsches in eine stetig fließende Entwicklung auflösen, da die einheitliche Zusammenfassung zu vollenden dem Denker nicht mehr vergönnt war. Wenn sie aber systematische Zwecke verfolgt und nicht nur die ganze Philosophie Nietzsches, sondern diese Philosophie als Ganzes bieten will, so muß sie den Gesichtspunkt an die Spitze stellen, dem sich die meisten und wesentlichsten Bestandteile am leichtesten unterordnen lassen und dasjenige, vielleicht kurze aber entscheidende Entwicklungsstadium dafür zugrunde legen, in dem der Verfasser selbst so verfahren ist. Freilich wird bei verschiedenen Möglichkeiten die Auswahl dieses obersten Gesichtspunktes von der Fruchtbarkeit, die ihm der Darstellende zuerkennt, mitbestimmt werden [1]).

[1]) Daher habe ich z. B. in meinem Buche: Fr. Nietzsche, sein Leben und sein Werk, Leipzig 1913, die biologische Ethik Nietzsches im evolutionistischen Sinne dargestellt.

Die Kritik wird vor allem die einzelnen Gründe zu prüfen haben, die Nietzsches jeweilige Stellung zur Evolution bestimmten, und von denen z. B. manche unter dem Titel „Anti-Darwin" nur gewisse Formen des Darwinismus und gar nicht den Kern dieser Anschauungsweise treffen. So ist zweifellos die Lehre vom Willen zur Macht mit den Hauptprinzipien des Darwinismus: Deszendenz- und Selektionstheorie vereinbar und nur mit der rein mechanistischen Biologie in Widerspruch, die das oberflächliche Erscheinungsgebaren der Dinge für deren Wesen hält und den erfahrungsmäßigen Befund: passive Anpassung der Organismen an äußere Umstände für eine metaphysische Erklärung nimmt. Gegen die Übertragung der Eigenschaften, welche die Menschheitsentwicklung zeigt, auf die gesamte organische Entwicklung, wird die Kritik geltend machen: daß selbst, wenn die biologische Niedergangsbewegung der Menschheit besteht, wie Nietzsche sie annimmt, und die biologisch Minderwertigen seit Tausenden von Jahren über die Starken Herr wurden, dennoch wegen der unendlich kleinen Strecken, die wir hier beobachten, eine Ausdehnung dieses Verhaltens hinter die Menschheit zurück als unzulässig erscheint und jedenfalls die anderweitig gestützte evolutionistische Hypothese nicht zu erschüttern vermag. In dem Falle würde aus dem Verhalten der Menschheit nicht das biologische Grundgesetz, vielmehr aus diesem der Befund einer historischen Epoche als Ausnahme zu folgern sein (wie es auch Nietzsche G 381 gelegentlich getan hat). Daß aber jede Art (z. B. die Menschheit) dauernd im Aufstieg begriffen sei, und daß es keinen Stillstand, keine Verkümmerung, kein Aussterben von Arten in der Natur gäbe, hat wohl noch kein besonnener Evolutionist behauptet.

Völlig zuzustimmen ist der Erwägung, daß der Begriff

des Fortschritts relativ sei und von der Skala (eventuell der Wertskala) abhänge, an der man ihn mißt. Die Evolutionstheorie mißt den Fortschritt an den Graden der Differenzierung und enthält sich entweder jeder ethischen Bewertung oder bewertet seine Beförderung als sittlich. Nietzsche hat nicht gezeigt, daß ein solcher Fortschritt in der organischen Welt nicht besteht; falls er aber besteht, so müßte gerade Nietzsche vom Standpunkt seines biologischen Wertprinzips und seiner Lehre vom Willen zur Macht aus die Arbeit an diesem Fortschritt aufs höchste bewerten, der Stufe auf Stufe zu immer stärkeren Willenseinheiten und Machtorganisationen führt; von der Macht der Amöbe, die eine Zelle beherrscht, bis zur Macht der Organismen, die Milliarden solcher Zellen für sich arbeiten lassen. Für die Auffassung vom Übermenschen ergibt sich, daß die Abschwächung der Anzahl nach, daß der Singularismus mit der Evolution gänzlich unverträglich ist. Solange man keine triftigen Gründe beibringt, welche die These von der Entwicklung der Arten bis zum Menschen widerlegen, oder solange man nicht zeigt, daß die differenzierteren späteren Arten keine biologischen Höherstufen sind, hat man als biologischer Ethiker kein Recht, ein neues Prinzip einzuführen, das entgegen dem Evolutionsgesetze die Erhöhung Einzelner als End- und Selbstzweck und nicht nur als Mittel zum Zweck der Erhöhung der Gattung (denn dies lehrt die wohlverstandene Evolutionstheorie auch!) für die Menschheit hinstellt. Dagegen schließt die qualitative Annäherung des Übermenschen an den Menschen keine Verleugnung der Evolutionsprinzipien ein. Wenn der Übermensch vom Menschen nicht soweit wie Überart von Art (also etwa wie Mensch und Affe) unterschieden gedacht, ja selbst wenn er mit einzelnen großen Menschen gleichgesetzt wird, so bedeutet das noch

keinen Bruch mit dem Evolutionsprinzip, sondern höchstens eine weise Einschränkung. Gerade der Darwinismus lehrt uns ja, Varietäten und Arten als flüssige Begriffe zu betrachten. Die Hoffnung auf eine, wenn auch noch so geringe organische Steigerung der Menschheit ist deshalb nicht weniger evolutionistisch, weil sie weniger überschwänglich ist als der Traum von Überarten in fernster Zukunft.

Für die Weiterarbeit im Geiste Nietzsches ist es einzig entscheidend, wie sich uns das Wesen des Lebens offenbart. Denn sein ganzes Sinnen war darauf gerichtet, wie das Leben zu bejahen sei. Nur dürfen wir uns im Interesse dieser Aufgabe nicht von den verschiedenen Strömungen in Nietzsches Lehre zugleich fortreißen lassen. Denn diese führen nicht nur zu verschiedenen Endzielen und Idealen, sie weisen auch den biologischen Ethiker für die Erforschung der Mittel und Unterwerte in getrennte Richtungen: In einem Fall sind die lebenbefördernden Werte aus den Gesetzen der organischen Entwicklung, wie sie die moderne Biologie zu erkennen glaubt, zu ermitteln und auf die Menschheitsentwicklung zu übertragen. Im anderen Fall sind sie aus den Bedingungen, die bei der Erzeugung willensmächtiger Persönlichkeiten bisher obgewaltet haben, zu gewinnen und die Lebensgesetze in den niederen Reichen sind danach zu deuten.

III.

1. Die Entwicklung der Unterwerte, d. h. der Mittel, welche dem höchsten Wert und Ziel des Menschenlebens zu dienen haben, offenbart das enge Verhältnis der Nietzscheschen Philosophie zu den Forderungen und Ergebnissen der modernen Anthropologie. Hat auch Nietzsche selbst seiner geisteswissenschaftlichen Vorbildung

entsprechend vor allem die seelischen Eigenschaften der Individuen und Völker auf die lebenschwächende und lebenfördernde Wirkung hin untersucht, so betonte er doch stets auf das eindringlichste den innigen Zusammenhang dieser Eigenschaften mit der leiblichen Konstitution ihrer Träger. Nachdem er auf die Notwendigkeit etymologischer und philologischer Studien für die Kenntnis der Entwicklungsgeschichte unserer moralischen Begriffe hingewiesen, fährt er fort: „Andererseits ist es freilich ebenso nötig, die Teilnahme der Physiologen und Mediziner für diese Probleme (vom Werte der bisherigen Wertschätzungen) zu gewinnen. . . In der Tat bedürfen alle Gütertafeln, alle „du sollst", von denen die Geschichte oder die ethnologische Forschung weiß, zunächst der physiologischen Beleuchtung und Ausdeutung, eher jedenfalls noch als der psychologischen; alle insgleichen warten auf eine Kritik von Seiten der medizinischen Wissenschaft" (G 338).

Nietzsche ist überzeugt, daß der geistigen Minderwertigkeit, wie er sie versteht, auch eine physiologische Minderwertigkeit entspreche; daß daher die biologisch wertvollen Herrentugenden des Muts, der Vornehmheit, der Heiterkeit, der Persönlichkeitssteigerung, kurz, daß die Werte der Seelenstärke stets mit physischer Lebenskraft gepaart, und daß umgekehrt die Ideale der Sklavenmoral, Demut, Niedrigkeit, Trübsal, Entpersönlichung aus physiologischen Erschöpfungszuständen geboren sind (Gö 143). Er fordert von den Eheleuten, einen „höheren Leib" zu schaffen und ein Kind „rechtwinklig an Leib und Seele" (Z [1] 102). Ja, er hat gelegentlich selbst versucht, den von ihm wegen geistiger Mängel bekämpften Persönlichkeiten körperliche Gebrechen zuzuschreiben, und zu diesen die lebenfeindlichen Wertungsweisen der Männer in ursächliche Beziehung zu setzen. Für

die „Mischung von Sublimem, Krankem und Kindlichem“ in dem geistigen Charakter Christi wird „die verzögerte und im Organismus unausgebildete Pubertät als Folgeerscheinung der Degenereszenz“ vermutungsweise verantwortlich gemacht (A 255/56); Sokrates wird „Rhachitikerbosheit“ zugeschrieben, sein Dämonium durch Gehörshalluzinationen erklärt (Gö 70). Den Ärzten wird eine gewichtige Mitarbeit an der Moral der Zukunft zugedacht: eine neue Verantwortlichkeit für alle Fälle, „wo das höchste Interesse des Lebens, des *aufsteigenden* Lebens, das rücksichtslose Nieder- und Beiseitedrängen des entarteten Lebens verlangt“, d. h. also wo Konzeptionsverhinderung, Abtreibung, Tötung der Frucht, ja selbst Erwachsener verlangt wird (Gö 144).

2. In letzter Linie aber gibt für die geistigen und körperlichen Beschaffenheiten eines Subjekts nicht seine individuelle Anlage, sondern seine Zugehörigkeit zu einer *Rasse* (oder mehreren) den Ausschlag. „Es ist gar nicht möglich, daß ein Mensch nicht die Eigenschaften und Vorlieben seiner Eltern und Altvordern im Leibe habe: was auch der Augenschein dagegen sagen mag. Dies ist das Problem der Rasse“ (J 251).

Zwischen Rasse als einer res nata und Volk (Nation) als einer res facta wird streng geschieden. „Menschen, die Eine Sprache sprechen und dieselben Zeitungen lesen, heißen sich heute ‚Nationen‘ und wollen gar zu gern auch gemeinsamer Abkunft und Geschichte sein: was aber auch bei der ärgsten Fälscherei der Vergangenheit nicht gelungen ist“ (XIII, 359). So sind z. B. die Deutschen „ein Volk der ungeheuerlichsten Mischung und Zusammenrührung von Rassen“ (J 209). Trotzdem verschloß sich Nietzsche nicht der Einsicht, daß auch die Nationen und Völker wiederum *sekundäre* Einheiten anderer Art bilden, und daß der

Durchschnitt ihrer Angehörigen durch Klima, Tradition, Vorherrschen bestimmter Rassen oder was immer bestimmt, gemeinsame Merkmale des Geistes, Gemüts, Temperaments, kurz einen ähnlichen psychologischen Charakter zeigt. Ja, Nietzsches völkerpsychologische Ausführungen sind zahlreicher als seine rassentheoretischen Bemerkungen. Man weiß, welch harte Worte er zur Charakterisierung der heutigen Deutschen fand (ohne übrigens die großen Eigenschaften der Deutschen zu verkennen, J 204), wie er ihrer Schwerfälligkeit und Unvornehmheit die Grazie und Vornehmheit der romanischen Nationen entgegenhielt (Gö 108 ff.). Aber für den großen Prozeß, den die Kulturgeschichte durchlaufen hat, und, nach Nietzsches Willen, noch durchlaufen soll, also auch für die Züchtung des Übermenschen ist das Verhalten nicht der Völker, sondern der Rassen der entscheidende Faktor. „Man kann es von vornherein als wahrscheinlich ansetzen, daß von Zeit zu Zeit an bestimmten Stellen der Erde fast notwendig ein physiologisches Hemmungsgefühl über breite Massen Herr werden muß, welches aber, aus Mangel an physiologischem Wissen, nicht als solches ins Bewußtsein tritt, so daß dessen ‚Ursache‘, dessen Remedur auch nur psychologisch-moralisch gesucht und versucht werden kann (dies nämlich ist meine allgemeinste Formel für das, was gemeinhin Religion genannt wird). Ein solches Hemmungsgefühl kann verschiedener Abkunft sein: etwa als Folge der Kreuzung von zu fremdartigen Rassen (oder von Ständen — Stände drücken immer auch Abkunfts- und Rassendifferenzen aus . . .); oder bedingt durch eine fehlerhafte Emigration — eine Rasse in ein Klima geraten, für das ihre Anpassungskraft nicht ausreicht (der Fall der Inder in Indien); oder die Nachwirkung von Alter und Ermüdung der Rasse (Pariser Pessimismus von 1850 an)“ (G 444).

3. Fragt man nun, in welcher Weise sich Nietzsche die Bedeutung der Rasse für die Kulturentwicklung gedacht hat, so wird man, wie es von einem Philosophen nicht anders zu erwarten steht, zwar fruchtbare Anregungen und große Gedanken, aber keine Ergebnisse einzelwissenschaftlicher Untersuchungen zur Antwort erhalten. So hat er — um bei den Grundlagen zu beginnen — uns nirgends eine genaue Bestimmung des Rassebegriffs, noch eine feste Einteilung der Rassen gegeben. Im allgemeinen erkennt er zwei grundverschiedene Rassen an, die er als arische (auch a potiori germanische genannt) und vorarische bezeichnet. Hauptsächlich sind ihm beide durch psychologische Bestimmungen charakterisiert, kraft deren die eine als Herren-, die andere als Sklavenrasse geboren ist. Daß damit nicht nur faktische Eigentümlichkeiten, sondern auch verschiedene Wertgrade ausgesprochen werden, ist bei der Art des biologischen Moralstandpunktes unseres Denkers selbstverständlich. „Diese Träger der niederdrückenden und vergeltungslüsternen Instinkte, die Nachkommen alles europäischen und nichteuropäischen Sklaventums, aller vorarischen Bevölkerung in Sonderheit — sie stellen den Rückgang der Menschheit dar“ (G 324). Physiologisch ist die arische Rasse durch blondes Pigment und langen Schädel, die nichtarische durch dunkles Pigment und kurzen Schädel gekennzeichnet. (Auf die Augenfarbe legt Nietzsche nirgends Gewicht.) In allen vornehmen Rassen, zu denen in der Vorahnung allermodernster Ideen der römische, arabische, germanische, japanische (!) Adel, homerische Helden, skandinavische Wikinger gezählt werden (G 322), fließt arisches Blut, das Blut der germanischen prachtvollen, nach Beute und Sieg lüstern schweifenden Bestie mit dem Raubtiergewissen (G 322—24, 382), wie der Typus für die prähistorischen Zeiten beschrieben

wird, das Blut der „Wohlgeratenen, der Mächtigen an Leib und Seele“, wie der nämliche Gedanke für geschichtliche Zeiten und empfindlichere Ohren formuliert wird. Von nicht-arischen Rassen in Europa (und nur die in Europa eingebürgerten Rassen interessieren ihn vorzugsweise als die biologisch zur Führung auserlesenen) erwähnt Nietzsche eigentlich nur die *Juden*, „die stärkste, zäheste und reinste Rasse, die jetzt in Europa lebt“ (J 219) und die *Slawen*. Die von ihm so hart mitgenommene christliche Moral ist im wesentlichen die Sklavenmoral der Juden, von diesen gegen die Herrenmoral der Arier ausgespielt. Das Christentum ist die „antiarische Religion par excellence“ (Gö 106). Daß seine lebensfeindliche Wertungsweise gesiegt hat, daß sich die Menschheit also seit zweitausend Jahren in der décadence befindet, ist letzten Endes ein Zeichen von dem Verdrängtwerden der arischen Rassen durch die nichtarischen. „Im wesentlichen hat in Europa die unterworfene Rasse schließlich wieder die Oberhand gewonnen in Farbe und Kürze des Schädels . . . wer steht uns dafür, ob nicht die moderne Demokratie . . . in der Hauptsache einen ungeheueren Nachschlag zu bedeuten hat . . . und daß die Eroberer und Herrenrasse, die der Arier, auch physiologisch im Unterliegen ist“ (G 309). Als das Grundübel der germanischen Rasse nennt Nietzsche die Alkoholvergiftung, die bisher streng mit dem politischen und Rassenübergewicht der Germanen Schritt gehalten hat (G 461).

4. Um von diesen Blicken in die *Vergangenheit* der Rassen einen Ausblick in die *Zukunft* zu gewinnen, ist es notwendig, die Durchgangsfrage zu beantworten: nach der Beschaffenheit der Rassen in der Gegenwart und, da die ausschlaggebenden Faktoren für Rassenmischung an *politische*, d. h. Völkerschicksale in absehbarer Zeit gebunden

sind, nach dem gegenwärtigen Verhältnis von Rasse und Volk. Daß Nietzsche weit davon entfernt ist, beide Begriffe laienhaft durcheinander zu werfen, hatten wir gesehen. Andererseits erkennt er an, daß die meisten heutigen Nationen vorwiegend gewisse Rassenbestandteile gegenüber anderen Nationen aufweisen. Da aber die einzelnen Rassen (bis auf die obige Zweiteilung) nicht scharf bestimmt werden, und ihr geschichtliches Verhalten nicht näher verfolgt wird, so tragen die Ergebnisse hier ganz besonders nur den Charakter vorläufiger Aperçus. In den nordischen Völkern Europas überwiegt das arische, bei den Südländern das nichtarische Blut. Daher der religiöse Unglaube bei den lateinischen Völkern „eine Art Empörung gegen den Geist der Rasse", bei den Nordländern aber „eine Rückkehr zum Rassengeiste" bezeichnet (J 74). Immerhin hält Nietzsche die Mischung der Rassen im deutschen Volke für eine so starke, daß ihm gelegentlich der Satz entschlüpft, „zwischen alten Germanen und uns Deutschen besteht kaum eine Begriffs-, geschweige eine Blutsverwandtschaft" (G 323), und daß er ein „Übergewicht des vorarischen Elements" in Deutschland für möglich ansieht (J 209). Die Hauptveränderung, „die dem Untergang einer früheren Rasse gleichkommt", ging mit den Deutschen im 17. Jahrhundert vor sich: die „wahren Germanen" unter ihnen wanderten aus, Mischung mit wenig verwandten Rassen verdarb den Rest (XIII, 345). Dessen Auffrischung geschah durch Slawenblut, das z. B. auch Bismarck den anthropologischen Typus verlieh (XIII, 347). Und ähnliche Prozesse machten die anderen Nationen durch. Daher ist der „Nationalitätswahnsinn" ebenso zu bekämpfen wie der „Rassenschwindel", der das Vorhandensein reiner Rassen behauptet (J 228, XIII, 356).

5. Aus alledem ergeben sich Zukunftsperspek-

tiven, die Nietzsches kühner Geist dem biologischen Ethiker entschleiern will. Ruhen die Bedingungen für die Züchtung des Übermenschen auf dem Grunde der Rasse und sind reine Rassen (wenigstens europäische, d. h. kulturfähige Rassen) nicht wieder herzustellen, da das dazu erforderliche Material nicht mehr vorhanden ist, so entsteht die Aufgabe, auf eine möglichst günstige Mischung der vorhandenen anthropologischen Typen hinzuarbeiten. Rassenmischung ist an sich kein Hinderungsgrund für die Höherentwicklung der Menschheit. Im Gegenteil. „Wo Rassen gemischt sind, der Quell großer Kulturen" (XIII, 356). Es kommt nur darauf an, daß die Mischung nicht zu plötzlich und zwischen zu fremden Rassen geschieht. Allerdings kann gerade ein solches Zeitalter, das „die Rassen durcheinander wirft" und gewöhnlich schwache gebrochene Menschen erzeugt (J 153/54), auch jene „Art Übermenschen" aus sich hervorgehen lassen, in denen der Gegensatz der Triebe, der die Mehrzahl schwächt, „als Lebensreiz und Kitzel mehr" wirkt. Solchen Epochen verdanken wir z. B. Cäsar und Alcibiades, in solcher Epoche leben wir heute (J 207/08), wo das eine Europa, wo der Europäer der Zukunft über die nationale Beschränktheit der Vaterländer und Patrioten sich erheben will (J 207, XIII, 357). Aber das Mittel ist zweischneidig. Im allgemeinen wird die langsame Kreuzung einander ergänzender Rassen das ersehnte Ziel, den höheren Typus sicherer und gefahrloser erreichen. „Es wird von nun an günstigere Vorbedingungen für umfängliche Herrschaftsgebilde geben, deren Gleichen es noch nicht gegeben hat. Und das ist noch nicht das Wichtigste; es ist die Entstehung von internationalen Geschlechtsverbänden möglich gemacht, welche sich die Aufgabe setzen, eine Herrenrasse herauszuzüchten, die zukünftigen Herren der Erde" (Biogr. II b, 531, XIII, 359). Aus ihr

erst entspringt der Übermensch (XIV, 413). Die besten Ingredienzien zu der neuen Rassenmischung geben deutsche (germanische), slawische und jüdische Bestandteile ab. Der Hauptanteil fällt dem germanisch-slawischen Element dabei zu. Die Juden müssen aufgesaugt werden; noch mehr als bisher von ihnen in Deutschland vorhanden sind, hineinzulassen, wäre von Übel. „Ihre Aufgabe, in das deutsche Wesen hineinzuwachsen, ... darf nicht immer wieder durch die schauerliche und verächtliche Häßlichkeit neu einwandernder polnischer und russischer, ungarischer und galizischer Juden ins Unlösbare zurückgeschoben werden ... Aber freilich, es ist Zeit, ja die höchste Zeit“ (XIII, 353, J. 219). Als ein Beispiel und ersten Ansatz solcher Züchtungsversuche einer Herrenrasse empfiehlt Nietzsche die Ehe zwischen märkischem Adel (er und der norddeutsche Bauer enthält gegenwärtig die männlichsten Naturen Deutschlands) und jüdischer Intelligenz. „Es wäre von vielfachem Interesse zu sehen, ob sich nicht zu der erblichen Kunst des Befehlens und Gehorchens ... das Genie des Geldes und der Geduld und vor allem etwas Geistigkeit ... hinzutun, hinzuzüchten ließe. Doch hier ziemt es sich, meine heitere Deutschtümelei und Festrede abzubrechen, denn ich rühre bereits an meinen Ernst, an das „europäische Problem“, wie ich es verstehe, an die Züchtung einer neuen über Europa regierenden Kaste“ (J 220/21). Politisch aber wird dies Eine Europa vielleicht das Kulturzentrum unter der Herrschaft Rußlands werden, wie Griechenland es unter der Herrschaft Roms gewesen ist (XIII, 359).

6. Die Ähnlichkeit dieser Anschauungen mit denen Gobineaus, Wagners, Chamberlains und ihrer Anhänger springt in die Augen: die Betonung der ursprünglichen und daher unaufhebbaren Ungleichheit der Menschen, welche in den konstanten Eigenschaften der Rasse

begründet ist, der ein Individuum zugehört; die hohe Bewertung des Ariers gegenüber dem Nichtarier und die Anerkennung und Beklagung der Vergiftung arischen Bluts durch das Blut der niederen Rassen. Nietzsche eigentümlich, ja im Gegensatz zu der Theorie der erwähnten Männer stehend, ist der ihm zugleich wichtigste Gedanke von der Einordnung der spezifisch christlichen Wertkette in die ungermanische Empfindungsweise. Freilich darf man nicht übersehen, daß Gobineau, Wagner und Chamberlain das Wesen des Christentums anders fassen als Nietzsche, und daß damit dieser wichtige Trennungspunkt aus dem rassenpsychologischen in das religionsphilosophische Gebiet zu verweisen ist. Die Bevorzugung der „Herrenmenschen" hat Nietzsche sogar mit Gobineau gemein, der sich des Gegensatzes dieser Wertungsweise zum Christentum nicht scheint bewußt geworden zu sein. Mit Wagner und Chamberlain verbindet ihn die Hoffnung auf eine Regeneration der Menschheit auf physiologischem Wege, die Gobineau nicht teilt, während das Ziel, das er dieser Regeneration steckt, die aristokratische mitleidfeindliche Moral den Hauptgrund seiner Absage an Wagner bildet [1]).

Das anthropologische Rasseproblem bedeutet für Nietzsche nur einen Punkt, allerdings vielleicht die Spitze eines umfassenden Gedankenbaues, aber nicht das Feld einzelwissen-

---

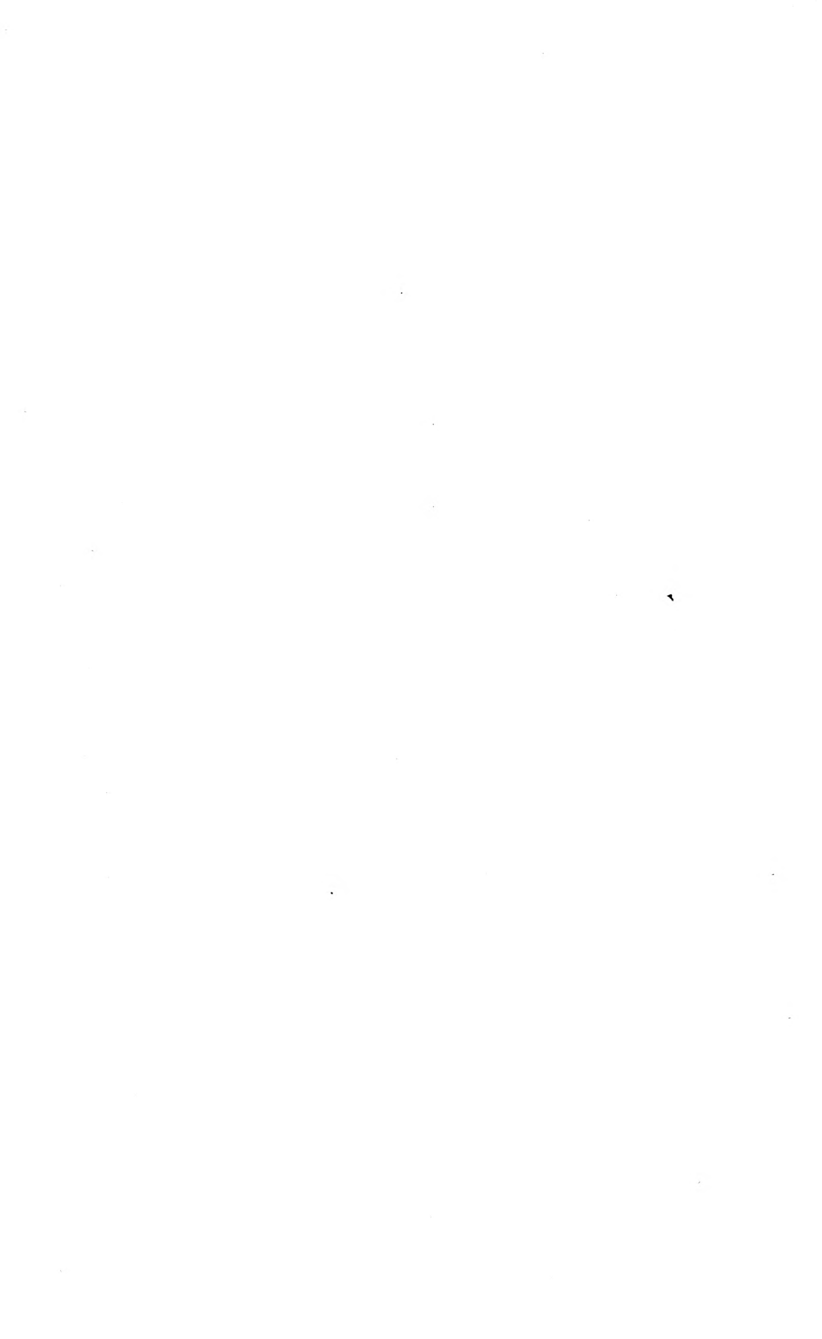
[1]) Die Theorien seiner beiden Vorgänger kannte Nietzsche; für seine Lektüre der Schriften R. Wagners bedarf es keiner Belege. Gobineaus Essai sur l'inégalité des races hat Nietzsche zwischen 1875 und 78 in Basel gelesen und war sehr entzückt davon. Vergl. Kretzer, Graf Gobineau in „Männer der Zeit", Bd. XI, 1902, S. 149 ff. und Frankfurter Ztg. vom 22. Juli 1902, sowie in Le Temps vom 3. 9. 05 den Artikel „Nietzsche, Gobineau et le Gobinisme", der auch weitere Literaturangaben zu dem fraglichen Verhältnis bringt.

schaftlichen Spezialistentums. Welch reiche streng wissenschaftliche Früchte solch „dilettantische" Entwürfe genialer Männer zu zeitigen vermögen, ist bekannt. Es zeugt von undankbarer und kleinlicher Geistesart, dem Erschließer neuer Arbeitsgebiete Unwissenschaftlichkeit seiner Ansichten über vermutlich auf diesen Gebieten zu erzielende Ergebnisse vorzuwerfen; es ist aber nicht minder verkehrt, von der Notwendigkeit ihrer Berichtigung durch die moderne Forschung nichts wissen zu wollen. Nietzsche hat als Erster in großem Maßstabe die enge Verbindung von Rassenanthropologie und biologischer Ethik (ja Religion) gefordert; während vor ihm wohl die Bedeutung der Rasse für die Ethik, aber im antibiologischen Sinne (von Wagner), und für die Biologie, aber ohne den ethisch-religiösen Einschlag (von der modernen Anthropologie) geltend gemacht worden war. Im einzelnen bedürfen seine Ausführungen gar sehr der Korrektur, Erweiterung, Einschränkung und Ergänzung. Diese werden sich hauptsächlich auf die unbestimmte und willkürliche Einteilung der Rassen und auf die Unterschätzung der erblichen Konstanz relativ reiner Rassenmerkmale im Lauf der Geschichte zu beziehen haben — Aufgaben, an deren Erfüllung heute so wacker gearbeitet wird und deren Lösungsversuche diese Blätter durch die letzten drei Jahre uns deutlich vor Augen geführt haben. In viel weiterer Ferne aber liegt die Zuordnung der sublimsten Äußerungen des Menschengeistes, einer bestimmten Religion, Philosophie, Moral, Kunst, deren biologische Bewertung das Hauptarbeitsgebiet Nietzsches bildete, zu den Eigentümlichkeiten des Bluts und der Rasse, zu der Lebenstüchtigkeit des Menschen als organischen Gebildes.

Dazu bedarf es gewiß, wenn überhaupt optimistische Hoffnungen hier berechtigt sind, „planmäßig zusammenarbeitender Geschlechter von Gelehrten". Sollte die Zukunft

sie uns bescheren, so müßten sie als einen ihrer Patrone den Mann anerkennen, der die Probleme in ihrer ganzen Wucht und Schwere dem Gewissen der Zeit eingegraben hat. Daß er sie nicht gelöst hat, wußte er wohl. „Ein Einzelner, ach nur ein Einzelner und dieser ganze Wald und Urwald" (J 69).

Nietzsches Stellung zu Weib, Kind und Ehe



I.

Von Nietzsches Stellung zu Weib, Kind und Ehe in einer dem Mutterschutz geweihten Versammlung zu reden, erscheint gewiß Manchem als eine schwer zu rechtfertigende Willkürlichkeit. Was hat der Visionär des „Zarathustra" mit den Niederungen des Lebens, mit der Gründung von Mutterheimen und Kinderherbergen zu schaffen? Und doch möchte ich Sie überzeugen von der innigen Zusammengehörigkeit mit dem Kampf und der Arbeit unseres Bundes, dessen Förderung die heutige Feier gilt; möchte Sie überzeugen, daß der Name Nietzsche an dieser Stelle nicht fehlen darf. Gewiß versenkte sich dieser Mann nicht in die Technik sozialer Fragen, in die Behandlung individueller Fälle; sondern er suchte die letzten Gesetze der Wirklichkeit, des Lebens, der Menschheit, der Kultur, suchte die letzte Rangordnung der Werte, das Wesen der Sittlichkeit und Religion zu bestimmen. Aber gerade darin liegt seine Bedeutung für unsere Zwecke. Keine Bemühung des praktischen Lebens größeren Stils sollte die Fühlung verlieren mit den ewigen Grundgesetzen des Daseins, mit den höchsten Zielen der Menschheit. Wehe der Kultur, die nicht wenigstens danach ringt, ihre einzelnen Maßnahmen mit allgemeinen Ideen, das Vergängliche mit dem Ewigen, das Flüchtige mit dem Ruhenden zu erfüllen. Sie zersplittert nach allen Seiten, verliert Einheit und Zusammenhalt, verliert das gute Gewissen selbst zu ihren glänzendsten Leistungen. Und so ist und so sei auch

der Mutterschutz nicht eine zufällige, nicht eine konventionelle Organisation, zustandegekommen etwa aus rührseligen Mitleidsmotiven mit der Augenblicksnot Einzelner, oder aus dilettantischer Geschäftigkeit im Wohltätigkeitsbetriebe, oder weil es heute zum guten Ton gehört, sich sozial zu betätigen. Vielmehr ist er ein notwendiger Zusammenschluß Ernstgesonnener, stehend auf der festen Basis der Wirklichkeit, deren Gesetze ihn benötigen, stehend auf der festen Basis der Sittlichkeit, deren Ziele ihn fordern. Und ist er das, so trägt er jenes universelle, jenes philosophische Gepräge jeder echten Kulturleistung — eingehängt in die gesamte Weltanschauung unserer Zeit. Dann aber darf er auch den großen Vertretern dieser Weltanschauung nicht fremd gegenüberstehen; darf am wenigsten an dem Manne vorübergehen, in dessen Lehre die Bedeutung des Kindes für den Welt- und Wertzusammenhang eine Tragweite erhält, die wohl wenige Denker oder Propheten in solchem Umfang und mit solcher Eindringlichkeit verkündet haben.

Will man Nietzsches Gedanken über Weib, Kind und Ehe nicht nur als geistreiche Leckerbissen genießen, sondern sie als Ganzes, als aus einem Geiste geboren in sich aufnehmen, so tut man gut, sich mit den persönlichen Erlebnissen des Mannes auf diesen Punkten ein wenig vertraut zu machen. Dazu sind wir nach dem Erscheinen der letzten Briefbände besser als früher in der Lage. Dann stellt sich heraus, daß Nietzsche in seinem Verhältnis zur Frau weder der geistreiche Spötter, noch der anarchische Gewaltmensch gewesen ist, wie er als Persönlichkeit und Denker in der Anschauung so vieler oberflächlicher Beurteiler lebt. Sein heroischer Lebensgang steht, wie überhaupt, so auch hier, unter der Devise, für die nur er die erlösenden Worte zu finden wußte: „Was mich nicht umbringt, macht mich stärker.“

Schon früh gewinnt die Frau eine leitende Stellung in Nietzsches Leben. Den Vater verlor er als fünfjähriger Knabe; in den Händen der Mutter, der Großmutter, zweier Tanten lag die Erziehung des Kindes, ehe es nach Schulpforta kam. Nietzsches Verhältnis zur Mutter trägt den Stempel eines ausgeprägten Familiensinns, einer herzlichen Ergebenheit und innigen Vertraulichkeit in allen persönlichen Lebensangelegenheiten; der Verkehr ist von Anfang bis zu Ende mit liebevollen Beweisen zarter gegenseitiger Aufmerksamkeiten durchsetzt. Aber der Kampf, der Schmerz, die Überwindungen blieben auch hier nicht aus. Sie betreffen die überpersönlichen Dinge, die freilich dem Sohn am meisten am Herzen lagen. Sie beginnen mit der Abwendung vom theologischen Studium, das die Mutter von ihm festgehalten wünschte, setzen sich fort in der Periode enthusiastischer Wagner-Verehrung und erreichen ihren Höhepunkt, als der Verfasser des „Zarathustra“ sich selbst alle mütterlichen Ermahnungen über seine Stellung zum Christentum und was damit zusammenhängt, verbat. In den letzten Jahren vor der geistigen Erkrankung, der er erlag, wird der Ton wieder wärmer, und man hat das Gefühl, als ob der große Einsame im stillen Hafen der Mutterliebe Ruhe suche. Die Briefe der Frau Pastor aus den schweren Zeiten, in denen sie den hilflos gewordenen Sohn in ihre Obhut nahm, zeigen die Frau von einer solchen Größe und einer Tiefe des Gemüts, daß Nietzsches Pietät, die er trotz aller trennenden Klüfte zwischen der schlichten Gläubigkeit der Mutter und dem eigenen prometheischen Bekenntnis aufrechterhielt, uns um so lieber und verständlicher wird.

Nietzsches Stellung zu seiner Schwester hat die Presse unserer Tage in die Gunst und Ungunst des Parteigezänks hineingezogen. Seit der Veröffentlichung der Briefe an

Mutter und Schwester sind wir dem niedrigen Niveau solcher Streitigkeiten enthoben. Wir wissen, daß Nietzsche mit die ergreifendsten Briefe an seine Schwester richtete; daß er den gemeinsamen Haushalt in Basel als „friedliches geschwisterliches Zusammenleben“ pries, daß er sich ihr im Innersten verwandt fühlte, daß er sie auch in den Kreis seiner geistigen Interessen und Wandlungen hineinzog, daß er sie als den „treuesten angeborenen Jünger“ bezeichnete. „Du sagst das Beste, was mir bisher über meine neuen Ideen gesagt worden ist, und Du schreibst es in Deiner eigenen Weise als etwas von Dir Erlebtes — wie stark fühle ich bei allem, was Du sagst und tust, daß wir derselben Rasse angehören.“ Aber gerade hier ist die Tragik, die auch nicht fehlt, von so erschütternder Schwere, wo es zu ernsteren Unstimmigkeiten kam. Die Verlobung der Schwester mit dem Antisemitenführer Förster (Nietzsche war der Antisemitismus zuwider), die Kolonisierungsreise des Paares nach Paraguay, die verschiedene Stellung zu Wagner riefen sie hervor. Und so quillt aus den Vorwürfen und Klagen Nietzsches das Blut von Herzenswunden, die nur die Verletzung tiefinnerlicher Bande bewirken konnte. Für den Kenner der Nietzscheschen Lebensbeziehungen zeugt vielleicht am eindringlichsten dafür die Briefstelle: „Man schrieb mir einmal, daß ich gegen Zwei ungerecht wäre, gegen Wagner und gegen Dich, meine Schwester. Warum wohl? Vielleicht, weil ich Euch beide am meisten geliebt habe und den Groll nicht überwinden kann, daß Ihr mich verlassen habt.“

Aber nicht nur die Frauen seiner Familie griffen in das Leben dieses Mannes entscheidend ein. Auch die Freundschaft mit Frauen, die jedes erotischen Beigeschmacks entbehrende, hat er besessen, genossen, und — verloren. Die geistreiche Gattin seines großen Lehrers Ritschl (des be-

kannten Philologen) schenkt dem Jüngling ihre Gunst und ihr warmherziges Wohlwollen; mit Cosima Wagner kommt es zur Zeit, in der Nietzsche mit dem Schwert der Philosophie der Kunst des Bayreuther Meisters ungeahnte Gebiete eroberte, zu einem Verkehr hoher Geistigkeit und vertrauter Herzlichkeit; Malwida von Meysenbug wird seine mütterliche Freundin. Und immer das gleiche Bild: alle Seelenerwärmung durch die Frauen, deren der Verkannte so sehr bedurfte, erkaltete in der Höhenluft seiner Ideale, deren Eisigkeit man empfand und deren Sonnigkeit man übersah. Mit Ritschls kommt es zur Entfremdung, als sich der Schüler von der strengen Philologie zu einer kulturphilosophischen Betrachtung des Altertums in der „Geburt der Tragödie“ emporschwang; mit Wagners zum Bruch, als Nietzsche von dem Schopenhauerschen Pessimismus, dessen Erlösungslehre und Verherrlichung des Mitleids abschwenkt zur Aufstellung neuer, lebenbejahender, tatkräftigerer, härterer Ideale. Und als ihm aus der jüngeren weiblichen Generation noch einmal die Frau entgegentritt, die er in die Geheimnisse seiner neuen reifenden Weltanschauung zur Zeit der Konzeption des „Zarathustra“ einzuführen suchte, erfährt er eine der bittersten Enttäuschungen seines Lebens. Auch die hochbegabte Frau, in deren Jüngerschaft er kurze Zeit fast enthusiastische Hoffnungen setzte, vermochte sich nach seiner Meinung nicht auf der Höhe des Charakters zu halten, die Nietzsche unbedingt von seinen Jüngern forderte. Und doch findet er auch hier den Weg von verzweifelter Trauer durch heroische Überwindung zur fruchtbaren Einordnung selbst dieser Enttäuschung in sein Leben.

Wir kommen zum letzten und heikelsten Punkt in den persönlichen Erlebnissen auf dem Gebiet, von dem wir reden. Wie hat dieser Mann zum Weib als Gattungswesen ge-

standen? Spielt die Erotik eine Rolle in seinem Dasein, die Ehe, das Kind? Hat er je ein Weib als Weib geliebt? Es weht uns eine merkwürdige kühle Luft entgegen, wenn wir die Frage zu beantworten suchen. Noch vor kurzem durfte man an die volle Gleichgültigkeit Nietzsches solcher Liebe gegenüber glauben. Die neuen Dokumente belehren uns eines besseren. Freilich, Liebesleidenschaften durchbrausen ihn nicht; einen Ehebund hat er nicht geschlossen; von Kindern, die er gezeugt, wissen wir nichts. Nach sensationellen Noten in Nietzsches Liebesleben suchen wir ebenso vergebens, wie nach der bürgerlichen Tonart der Familiengründung. Aber wie wehmütige Schatten huschen Hoffnungen auf Liebe und Ehe über seinen Lebensweg. Es steht außer Frage, daß die naturhaften Instinkte bei ihm auf einer niederen Temperatur verharrten, daß eine fast einseitige Geistigkeit sein Wesen hier beherrscht. In der anarchischen, ausschweifenden, wie in der seelenlosen Form war ihm die Liebe aus moralischen Gründen zuwider. Wie er als Student in Köln von einem zweideutigen Individuum in ein öffentliches Haus wider Wissen geleitet wurde, schrieb er an einen Freund darüber: „Ich sah mich plötzlich umgeben von einem halben Dutzend Erscheinungen in Flitter und Gaze, welche mich erwartungsvoll ansahen. Sprachlos stand ich eine Weile. Dann ging ich instinktmäßig auf ein Klavier, als auf das einzig seelenhafte Wesen in der Gesellschaft los und schlug einige Akkorde an. Sie lösten meine Erstarrung und ich gewann das Freie.“ Ich wünschte, daß diese schlichte Episode bei allen jungen Männern in goldenen Lettern im Zimmer hinge. Die Keuschheit der Gesinnung bildet einen Grundzug der Nietzscheschen Persönlichkeit. Stendhals Ausspruch: „dans le véritable amour c'est l'âme qui enveloppe le corps“ nennt er das züchtigste Wort, das je gefallen. Ich halte es für unter der

Würde dieses Orts, ja jedes vernünftigen Menschen, die Frage aufzuwerfen, die in der trüben Literatur über Nietzsche oft kursiert; hat Nietzsche absolut enthaltsam gelebt oder hat auch er einmal seine Lippen auf die Lippen eines Mädchens gedrückt? Denn es handelt sich bei der Psychologie großer Männer nicht um mosaikartige Zusammenstellungen aller Handlungen oder Unterlassungen, nicht um jene Oberflächenwellen, wenn der Wind des Lebens über die Menschenseele streicht, ohne deren Tiefen aufzurühren; sondern um die Erforschung des Grundrhythmus, der Grundwollungen, der Grundgesinnungen eines Charakters. Nun steht fest, daß sich Nietzsche an dem Wendepunkt seines Lebens, als seine innere Wandlung zum selbständigen Philosophen sich vollzogen hatte und die äußere bald folgen sollte (das Aufgeben der Baseler philologischen Professur und des bürgerlichen Berufs zugunsten der Ausarbeitung seiner Ideen), um diese Zeit (1876/77) ernsthaft mit Heiratsplänen getragen hat. Sie stehen alle unter dem ideellen Gesichtspunkte, eine erträgliche Lebensform zu finden, um die schwere kulturreformatorische Aufgabe bei schwankender Gesundheit zu lösen, einen geordneten Haushalt zu gründen, der ihm die ungestörte Arbeit ermöglichen sollte. Aber eine innerliche Vertiefung des ersehnten ehelichen Verhältnisses zeigen sie nicht. In naiver Hast sucht er nach einer dauernden Lebensgefährtin. Die Vorschläge, die er nach dem Scheitern eines Antrags entgegennimmt, überstürzen sich fast. Bald ist es ein Fräulein K., bald X. bald Y. Nach den ekstatischen Zeiten der Zarathustragestaltung (1885) macht sich das gleiche Bedürfnis geltend. Es verlangt ihn nach einer „guten, wirtschaftlichen Gattin", die „sehr jung, sehr rüstig, und wenig oder gar nicht gebildet" sein soll. „Für Menschen, wie ich bin, gibt es keine Ehe, es sei denn im Stil unseres Goethe." Aber einige

Jahre darauf sieht er ein, daß die Ehe für ihn eine Unmöglichkeit ist; daß er bereits durch die Kühnheit seiner Lehren sich zu abseits gestellt hat von allen bürgerlichen Gebundenheiten, daß er die völlige Unabhängigkeit im Kampf für seine Ideale braucht, daß die Ehe für ihn „ein falscher Kompromiß“, „eine Feigheit“ wäre. Doch erst kurz vor seinem Zusammenbruch findet er Worte für die persönlich tiefste Stellung zu dieser Lebensfrage, für seine innerste Sehnsucht, für den verborgenen Grund ihrer Unerfüllbarkeit, für seinen entschlossenen Verzicht. Eine „Emanzipierte mit ihrer flöten gegangenen Weiblichkeit“ ist nichts für ihn und würde seinen Schönheitssinn beleidigen (wir werden im sachlichen Teil sehen, warum); aber auch vor einer Frau als Haushälterin graut ihm jetzt. Es enthüllt ein ganz kleiner rührender Passus aus einem Brief an die Schwester den wahren Grund seiner Sehnsucht und ihres Scheiterns, weit hinausgehend über die kühlen theoretischen Erwägungen, aus denen sein Intellekt bisher die Frage betrachtet hatte. Er sehnt sich nach Liebe, nach einfacher weiblicher Liebe; aber er empfindet, daß er, dessen Schwergewicht in der Umwertung aller Werte lag, solche Liebe nur mit Leiden lohnen könne, daß das Mitleid ihm das Herz brechen würde. Wir verstehen, warum im „Zarathustra“ das Mitleid als die größte Versuchung an den Helden herantritt. „Nun muß ich Dir aber ein kleines Erlebnis erzählen: als ich gestern meinen gewohnten Spaziergang machte, hörte ich plötzlich auf einem Nebenwege jemand sprechen und herzlich warm lachen; und als dann der Jemand zum Vorschein kam, war es ein reizendes, braunäugiges Mädchen, das mich sanft wie ein Reh anschaute. Da wurde es mir einsamem Philosophen warm ums Herz — ich gedachte Deiner Heiratspläne und konnte mich auf dem ganzen Spaziergange nicht von dem Gedanken an das lieb-

liche junge Mädchen losreißen. Gewiß — es würde mir wohltun, etwas so Holdes um mich herum zu haben — aber würde es ihr wohltun? Würden sie meine Ansichten nicht unglücklich machen? Und würde es mir nicht das Herz brechen (vorausgesetzt, daß ich sie liebte), ein so liebliches Wesen leiden zu sehen? — Nein, nichts von Heiraten!"

Gehen wir nun vom Persönlichen zum *Sachlichen*, von Nietzsches Erlebnissen zu seinen Gedanken über Weib, Kind und Ehe über, so sehen wir von der Fülle unzusammenhängender geistreicher Aussprüche des Aphoristikers ab zugunsten der Anschauungen, die in festem Zusammenhang zu seinen Grundlehren stehen. „Talent zu Einfällen ist nicht Genie zu Ideen" sagt Kant. Beides besaß Nietzsche: das Talent zu Einfällen in einem für Alle sichtbaren geradezu verblüffenden Grade, das Genie zu Ideen als versteckteres, aber um so wertvolleres Gut. In der *ersten* Periode seiner Entwicklung — als er in Gefolgschaft der Schopenhauer-Wagnerschen Weltanschauung seine jugendliche Kulturphilosophie in der „Geburt der Tragödie" und den „Unzeitgemäßen Betrachtungen" entwarf — wird unser Thema von ihm kaum gestreift. Die *zweite* Periode („Menschliches Allzumenschliches", „Morgenröte", „Fröhliche Wissenschaft") steht ganz im Banne der zergliedernden Psychologie, die der Denker mit seltener Virtuosität und gleichsam als Vorbereitung für die positiven und systematischen Leistungen seiner letzten und reifsten Epoche pflegte. In dem Kapitel „Weib und Kind" des „Menschlichen Allzumenschlichen" vernehmen wir feinsinnige Bemerkungen über die verborgenen Seelenstimmungen der Gattinnen großer Männer, die er an der Ehe Richard Wagners aus der Nähe studieren konnte; verfolgen wir die Zersetzung und Demaskierung der oft so unfehlbar scheinenden Intuition und Inspiration des weib-

lichen Intellekts in ihre letzten Elemente; lesen wir Sentenzen über Vererbung und Erziehung, mit denen wir uns nicht aufhalten. Grandiose oder tiefsinnige Gesichtspunkte fehlen hier überall ganz. Sie blitzen erst auf in dem Schlußwerk der Aphorismusbücher, der „Fröhlichen Wissenschaft“, die schon hinüberweist zu den Meisterwerken des „Zarathustra“, „Jenseits von Gut und Böse“, „Genealogie der Moral“, „Götzendämmerung“ und „Ecce homo“. Die „Fröhliche Wissenschaft“ prägt bereits den Satz: „Des Mannes Art ist Wille, des Weibes Art Willigkeit — so ist es das Gesetz der Geschlechter, wahrlich, ein hartes Gesetz für das Weib! Alle Menschen sind unschuldig für ihr Dasein. Die Weiber aber sind unschuldig im zweiten Grade: wer könnte für sie des Öls und der Milde genug haben.“

Und nun folgt die Zeit und nun folgen die Schriften, in denen Nietzsche den schwebenden Stimmungen und der negierenden Zersetzung den Rücken kehrt, in denen er auch bis zu einem gewissen Grade ins Reine kommt mit seinen Anschauungen über Weib, Kind und Ehe. Wohl führt ihn sein Talent zu Einfällen zu peinlichen Abirrungen, seine Maßlosigkeit und Übertreibung (an der übrigens auch die verständnislose Mitwelt ihre Schuld trug) zu betrüblichen Einseitigkeiten, und beides zu Ausdrücken, die uns Alle über ihn selbst erröten lassen; aber das Genie zu Ideen erzeugte einen Strom reinsten brausenden Wassers, das vieles abschwächt von dem, woran der Philister, der wohlweise Kritiker, der idealblinde Anstandsmensch sich bei Nietzsche zu halten belieben. Weib, Kind und Ehe ordnet er nun ein in den gewaltigen Bau seiner neuen Sittenlehre, seiner neuen Diesseitsreligion, die er nur als Torso durch grausame Schicksalsfügung uns hinterließ.

II.

Die *Grundzüge seiner Philosophie*, welche den „*Zarathustra*“ und die *folgenden Schriften* beherrschen, verlaufen wie folgt: das Zentralproblem, das sein Denken jetzt umkreist, ist die Frage nach den *letzten und höchsten Werten*. Das Wertproblem ist das Herz dieser Philosophie. Alle Werte aber sind nichts anderes als Zwecke und Ziele eines Willens; nicht die Ziele und Zwecke eines jenseitigen göttlichen Willens, der sie uns diktiert (denn solchen Willen gibt es für Nietzsche nicht); sondern für uns Menschen zunächst sind es die Zwecke unseres eigenen Willens, der aus der Tiefe der Persönlichkeit hervorquillt. Was ein jeder zu innigst, zu höchst und dauernd, was er mit dem herrschenden Grundwillen, dem tiefsten Wesen seines Selbst erstrebt: das ist für ihn der oberste Wert oder das höchste Gut. Dies einmal gesetzt, ist er nicht mehr frei, sein Handeln willkürlich zu bestimmen. Denn alles, was dem höchsten Gute dient, alle Mittel zu diesem Zweck muß er miterstreben. Die ganze Kette der Unterwerte hängt an dem ersten Ring des Oberwerts. Denn jedes Wollen ist Verwirklichungsabsicht. Jede Wirkung aber hängt ab von Ursachen und jede Ursache ist wieder Wirkung von anderen Ursachen. So kann niemand die Wirkung wollen ohne die sie bewirkenden Ursachen, und niemand den Zweck ohne die Mittel, die ihn ermöglichen. Beruhte der höchste Zweck und Wert auf individueller Willenssetzung des Menschen, so beruhen die Mittel- und Unterwerte auf genereller Notwendigkeit. Alles gesetzliche Wollen aber nennen wir im Gegensatz zu den abspringenden und zufälligen Augenblicksbegierden: *Sittlichkeit*. Und fallen unsere Zwecke nicht in Teilgebiete der Wirklichkeit, sondern ins Universum, ins All,

ins Gesamtsein, geben wir ihnen kosmische, ja metakosmische Bedeutung: religiöses Wollen. So ersteht das sittlich-religiöse Wollen und Handeln, das fast den Boden verloren zu haben schien, in neuer Bedeutung und Beleuchtung; und mit ihm, in seinem Gefolge, alle die alten Begriffe von Pflicht und Schuld, Tugend und Laster, Verantwortung und Reue, Sollen und Müssen im neuen Gewande. Das ist die positive Kehrseite des Aufbaus gegenüber der negativen Seite der Zerstörung, die man immer noch bei Nietzsche allein zu beachten pflegt. Aber wie lautet nun der höchste Wert für Nietzsche und für Alle, die eines Willens mit ihm sind, auf den wir unser Tun und Lassen einzustellen haben? Dieser Wert — in ein Wort gefaßt lautet: das Leben; nicht sein, nicht dein, nicht mein Leben, sondern das Leben. So ist der oberste Wert dieser Ethik ein biologischer. Lebendig aber ist nicht nur der Mensch und das Tier, nicht nur die organische Natur, lebendig ist auch jeder Stein wie jedes Moos, lebendig sind Sonne, Mond und Sterne, lebendig alles Seiende, alles Wirkliche. Von innen und an sich betrachtet (metaphysisch in der Schulsprache) lebt Alles; nur die beschränkten Sinneswahrnehmungen täuschen uns ein starres, materielles, totes Dasein vor. Und da es nur das diesseitige Leben gibt, kein jenseitiges, so ist alle Moral Diesseits-Moral, alle Religion Diesseits-Religion. Und dieses Lebendige ist auf der niedersten und höchsten Stufe nur Wille und nichts als Wille. Nicht Wille zum Dasein und zur kümmerlichen Fristung der Existenz, sondern Wille zu höherem, reicherem, üppigerem Dasein — oder „Wille zur Macht“. Damit tritt wieder der verneinenden Zersetzung alter Ideale die bejahende Apotheose neuer Ideale zur Seite. Dem großen Lebensverneiner und Pessimisten des 19. Jahrhunderts,

Arthur Schopenhauer, stellt sich der große Lebensbejaher und Optimist des 19. Jahrhunderts entgegen.

Der Urgrund des Lebens aber, des Willens zur Macht, treibt nicht zu anarchischer Betätigung, nicht zu chaotischem Wüten aller Instinkte mit und gegen einander, sondern zur Organisation, zur *Rangordnung*. Zum Sieg alles Starken im einzelnen und im ganzen über alles Schwache, das sich freiwillig, wie die niederen Organe, dem Zentralorgan des Gehirns zu fruchtbarer Mitarbeit gehorsam ein- und unterordnet, und das, wo es dies nicht tut, von dem Herrschenden dazu gezwungen und unterworfen wird.

Die höchste Organisationsform, die geschlossenste und zugleich reichste Einheit, die das Leben bisher uns zeigte, ist die Menschheit als Gattung und innerhalb der Menschheit die *Kultur*. Der heutige Mensch aber ist seit lange im Verfall begriffen. Darum hat der Mensch sich selbst, und zwar bewußt, über sich hinaus zu steigern, hat den Boden zu bereiten, den Weg zu ebnen für höhere, gewaltigere, mächtigere Typen, als die Gegenwart sie aufweist, und vielleicht die historische Vergangenheit sie aufzuweisen hatte: hat dem *Übermenschen* den Weg zu ebnen. Daraus folgt die ganze Rangordnung der Werte, die sich als eine glatte Umkehrung der bisher geschätzten Eigenschaften, Persönlichkeiten, Kulturepochen, Philosophien, Tugenden, Religionen herausstellt; es folgt daraus — um alles zusammenzufassen — die Entwertung der gesamten *christlichen* Wertkette (das ist der verneinende Teil und die Philosophie mit dem Hammer), und nach der bejahenden Seite die *Umwertung* aller Werte zu einem neuen zukunftschwangeren Wertsystem.

Und in diesem flüchtig skizzierten aber hoffentlich geschlossen erscheinenden Zusammenhang liegen Nietzsches Ge-

danken über Kind, Weib und Ehe eingebettet. Und so sind sie erst auf die Dimensionshöhe gelangt, die uns selbst allen Entgleisungen gegenüber von vornherein Ehrfurcht und Achtung abnötigt. Da Nietzsche der Ansicht huldigt, daß die Steigerung der Menschheit auf einer zielbewußten Züchtung kräftiger Exemplare, schließlich einer innerlich vornehmen Edel- und Herrenrasse, eines neuen Adels beruhen kann, daß die Naturzüchtung uns im Stiche läßt und wir seit Tausenden von Jahren, seit dem Eindringen des Christentums im Verfall, der Dekadenz begriffen sind — leiblich, geistig und kulturell —, so ist das Kind, seine Erzeugung und Erziehung, so ist die neue Generation das Wahrzeichen, unter dem wir zu kämpfen haben. Das Kind aber bedarf der Mutter, die Mutter des Mannes, beide eines Verhältnisses, das im Hinblick auf das Kind geschlossen und geheiligt ist. Ein solches Verhältnis nennt er Ehe — gleichgültig, ob es die Sanktion des Staates oder der Kirche besitzt. In dieser Reihenfolge lassen wir die Gedanken Nietzsches möglichst mit seinen eigenen Worten an uns vorüberziehen. Denn wer möchte wohl von uns mit ähnlichen Akkorden die Bedeutung des Kindes ins Gewissen graben, wie es Zarathustra in den Sätzen tut:

„O meine Brüder, ich weihe und weise euch zu einem neuen Adel: ihr sollt mir Zeuger und Züchter werden und Säemänner der Zukunft, — wahrlich, nicht zu einem Adel, den ihr kaufen könntet gleich den Krämern und mit Krämer-Golde: denn wenig Wert hat alles, was seinen Preis hat.

Nicht woher ihr kommt, mache euch fürderhin eure Ehre, sondern wohin ihr geht! Euer Wille und euer Fuß, der über euch selber hinaus will, — das mache eure neue Ehre!“

„Eurer Kinder Land sollt ihr lieben: diese Liebe sei euer neuer Adel, — das unentdeckte im fernsten Meere!

Nach ihm heiße ich eure Segel suchen und suchen! An euren Kindern sollt ihr gut machen, daß ihr eurer Väter Kinder seid: alles Vergangene sollt ihr so erlösen! . . .

Was Vaterland! Dorthin will unser Steuer, wo unser Kinder-Land ist! Dorthinaus, stürmischer als das Meer, stürmt unsre große Sehnsucht!" —

Und so ist die letzte und höchste Bestimmung des Weibes — im Lichte des aufsteigenden Lebens erblickt —: Mutter zu sein eines prächtigeren, zukunftsgewisseren Geschlechts.

„Alles am Weibe ist ein Rätsel, und alles am Weibe hat Eine Lösung: sie heißt Schwangerschaft."

„Rein und fein sei das Weib . . . dem Edelstein gleich, bestrahlt von den Tugenden einer Welt, welche noch nicht da ist."

„Der Strahl eines Sternes glänze in eurer Liebe! Eure Hoffnung heiße: möge ich den Übermenschen gebären."

Wehe, wenn das Weib ihre natürliche Bestimmung vergißt, wenn sie die biologische Rangordnung umkehrt, wenn sie ihre Weiblichkeit opfert, wenn sie sich frei macht von der Sehnsucht nach Mutterschaft; wenn sie sich „emanzipiert", nicht von konventionellen Formen, sondern von den Grundinstinkten ihres Geschlechts; wenn sie sich oder der Kultur zu nützen sucht durch einseitige Ausbildung des Intellekts, der Gelehrsamkeit, durch politische und industrielle Betätigung; wenn sie ihre Aufgabe mit der des Mannes verwechselt, sich vermännlicht auf Kosten ihres eigensten, innersten Wertes: dann versündigt sie sich an sich selbst, an der Menschheit, der Welt, dem Leben. In dieser Beleuchtung sah Nietzsche — wohl nicht ganz ohne Grund — die damaligen, die ersten Versuche der sogenannten Frauenemanzipation. Und so wird die Emanzipation der

Frauen das rote Tuch, gegen das er mit wütender Wucht oft fast besinnungslos anrennt. So kann er sich gar nicht genug tun in der Herabsetzung der gelehrten Weiber, der Literaturweiber von der Art der George Sand, Madame de Staël, George Eliot. In dieser Antipathie berührt sich Nietzsche nahe mit Kant; und auch darin, daß er die Frau mit leiser Ironie von der Wissenschaft auf die Küche verwies, wo ihr in Anbetracht der wichtigen Frage einer lebenfördernden Ernährung keineswegs kleine Aufgaben gestellt seien. Aber das sind nur kleine Bosheiten, die man so ganz in aufreibenden Arbeiten höchsten Stils befangenen Männern nicht übelnehmen darf. Nein, mit der Bekämpfung der Emanzipation war es Nietzsche tiefer Ernst. Und so kommt es im „Jenseits von Gut und Böse" und im „Ecce Homo" zu Entladungen und Ausbrüchen, die nur durch die Einseitigkeit jedes Genies, durch die unglückliche Tendenz der Anfangsstadien der Frauenbewegung, in der Nietzsche das Schicksal der Menschheit bedroht sah, verständlich und, wenn man so will, entschuldbar werden. Die Emanzipation des Weibes ist ihm „der Instinkthaß des mißratenen, d. h. gebäruntüchtigen Weibes gegen das wohlgeratene", der Kampf um gleiche Rechte „ein Symptom der Krankheit", „das allgemeine Rangniveau des Weibes" wird dadurch „heruntergebracht", „kein sichereres Mittel dazu als Gymnasialbildung, Hosen und politische Stimmrechte".

Kritisch betrachtet besitzt diese Maßlosigkeit Nietzsches, mit deren oft verschrobenen und verbitterten, ja gehässigen Auswüchsen ich hier nicht weiter behelligen will, einen f r u c h t b a r e n Kern in einer v e r g ä n g l i c h e n Schale. Fruchtbar daran ist die hohe sittlich-religiöse Perspektive, welche die Stellung der Frau an den obersten Idealen, an der Hebung des allgemeinen Menschentums mißt; fruchtbar

die Betonung, alle Emanzipation an der natürlichen Ungleichheit der Geschlechter ihre Grenzen finden zu lassen und den aus gewissen Formen der modernen Frauenbewegung sich ergebenden Gefahren mit aller Entschiedenheit entgegenzutreten. Brüchig und zu überwinden scheint mir die engherzige Aufstellung dieser Grenzen, die wohl letzten Endes aus Nietzsches mangelnder Kenntnis der Frauenseele entsprang. Nannte er sich auch „vielleicht den ersten Psychologen des Ewig-Weiblichen“, so war er es deshalb noch lange nicht. Alle seine blasphemischen Ausfälle gegen das Weib als „typisches Raubtier“, „die Tigerkralle unter dem Handschuh“ sind voreilige Verallgemeinerungen persönlicher trüber Erfahrungen oder mehr noch durch das Fehlen der einzigen Erfahrung bedingt, die uns den Tiefblick in die weibliche Psyche gestattet: einer echten großen Liebe. Was Nietzsche ferner ganz übersah, war die zunehmende Differenzierung und Integrierung, die wachsende Mannigfaltigkeit bei wachsender Einheit aller Kulturzustände, aller sie tragenden Persönlichkeiten, die es auch dem Weib im Laufe der Entwicklung ermöglicht, Verstand und Intellekt immer mehr auszubilden, sich selbständige Rechte auf wirtschaftlichem Gebiete, vielleicht auch einst auf politischem zu erobern, die äußere und innere Befähigung zur Ausübung einzelner bürgerlicher Berufe zu gewinnen, ohne ihrer eigenen Natur, ohne dem Ideale der Mutterschaft untreu zu werden. Und weiter, daß allen Frauen, denen aus irgendwelchen Gründen die Verwirklichung dieses Ideals auf immer versagt ist, und die doch sehr, sehr weiblich sein können, ein würdiger, nützlicher und doch weiblicher Platz in der menschlichen Gesellschaft verschafft werden müsse. Was er erkannte, war die Gefahr für die moderne Frau, die Grenzen des Geschlechts zu sprengen, aus der Not eine

Tugend zu machen, und, statt die Entfaltung der schönsten Blüte echter Frauenhaftigkeit zu erstreben, sich zum dürren Stamm einer unvollkommenen Männlichkeit angeblich emporzubilden.

Etwas ähnliches gilt von dem Verhältnis der Geschlechter zueinander. Unter der Optik der Lebenserhöhung kann die Rangordnung nicht zweifelhaft sein. Wer von Natur der Stärkere ist, muß sich auch als der Stärkere behaupten. Der Mann ist der Leitende, die Frau die Geleitete. „Das Glück des Mannes heißt: Ich will; das Glück des Weibes heißt: Er will." „Siehe, jetzt eben ward die Welt vollkommen! — also denkt ein jedes Weib, wenn es aus ganzer Liebe gehorcht." Und der Mann, wie ihn Nietzsches Ethik ersehnt, ist Krieger und Kämpfer im weiteren Sinne; in der Liebe des Weibes findet er Ruhe und Erholung. „Zweierlei will der echte Mann: Gefahr und Spiel. Deshalb will er das Weib als das gefährlichste Spielzeug.

Der Mann soll zum Kriege erzogen werden und das Weib zur Erholung des Kriegers — alles Andre ist Torheit.

Im echten Manne ist ein Kind versteckt: das will spielen. Auf, ihr Frauen, so entdeckt mir doch das Kind im Manne."

Dies natürliche Rangordnungsverhältnis zwischen dem männlichen und weiblichen Willen, das Nietzsche zum sittlichen Verhältnis stempeln möchte, zeigt sich im Zarathustra noch in relativ idealem Gewande — obwohl er auch dort zwar die freiwillige Ergänzung der Geschlechter fordert, aber die positive Mitarbeit des Weibes an den schöpferischen Gestaltungen des Mannes unterschätzt und alles in freiwilligen Gehorsam auflöst. Der Mann aber kann vom Weib genau so viel empfangen wie das Weib vom Manne;

nur liegen die Güter und Gaben auf anderen Gebieten. Ja vielleicht noch mehr; und nicht umsonst schließt das männlichste Drama, das wir besitzen, mit den Worten: „Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan."

In den späteren Prosaschriften dagegen kehrt sich das Idealverhältnis, wie Nietzsche es aufgestellt, gegen sich selbst, wenn es konkreter gefaßt und nicht mehr in die dehnbaren poetisch-prophetischen Formen gekleidet, aller Einschränkungen entblößt, gewissermaßen nackt uns vor die Augen tritt. Dann wird wieder durch Nietzsches beliebte Steigerung des Bedingten zum Unbedingten das Extrem stets verwerflicher Einseitigkeit erreicht, und an Stelle des liebevollen Leitens und des liebevollen Sichleitenlassens tritt die Tyrannei des Mannes und das Sklaventum des Weibes; an Stelle der stets weitherzigen Kraft tritt die im Grunde stets schwächliche und engherzige Brutalität; an Stelle der europäischen Gesittung die Berufung auf das Asiatische, das orientalische Geschlechtsverhältnis. Auch hier wird man Nietzsche nur gerecht werden können, wenn man selbst die abstoßendsten Stellen zu verstehen sucht aus dem Kampf bis aufs Messer mit dem entgegengesetzten Ideal, das aus der Mitleids- und Erlösungsanschauung geboren durch Wagner in nicht minder einseitiger Ausgestaltung und mit dem ganzen Pomp der verführerisch-genialen Musikdramen aufgetreten war: die Vergötterung des Weibes, die Erlösung des Mannes, der Menschheit, der Welt durch das Weib — das war die letzte Weisheit der Götterdämmerung, des großen Weltendramas der Nibelungen gewesen. Indem Nietzsche hier wieder die Rangordnung der Geschlechter im Sinne der Lebensbejahung einzurenken strebt, sehen wir gewissermaßen leibhaftig Ideal mit Ideal vor uns ringen, bis beide aufs

äußerste angespannt die Fühlung mit der Wirklichkeit verlieren und vor unseren Augen verbluten.

Aber sofort weht uns wieder die Luft fruchtbarer Ideen an, wo der eigentliche Zielpunkt im Verhältnis zwischen Mann und Frau, wo das Kind ihm seine Färbung gibt. Nichts Größeres und Beherzigenswerteres ist von der Heiligung der erotischen Triebe geschrieben worden, über welche die lebenverneinenden Religionen des Buddhismus und des Urchristentums, über welche der philosophische Pessimismus Schopenhauers ihr Verdammungsurteil ausgesprochen hatten, und denen nur zum Teil der Protestantismus durch Luther das gute Gewissen zurückgab; nichts Größeres und Beherzigenswerteres als die Sprüche, mit denen Zarathustra dies Gebiet segnet und den modernen Menschen aus der Wahl zwischen erotischer Askese und zynischer Ausschweifung befreit.

„Wollust: für die freien Herzen unschuldig und frei, das Gartenglück der Erde, aller Zukunft Dankesüberschwang an das Jetzt.

Wollust: nur dem Welken ein süßlich Gift, für die Löwen-Willigen aber die große Herzstärkung, und der ehrfürchtig geschonte Wein der Weine.

Wollust: das große Gleichnisglück für höheres Glück und höchste Hoffnung.“

Und im „Ecce Homo“: „Jede Verachtung des geschlechtlichen Lebens, jede Verunreinigung desselben durch den Begriff unrein ist das Verbrechen selbst am Leben, ist die eigentliche Sünde wider den heiligen Geist des Lebens.“

Und nun sind wir gereift, das, was Nietzsche Ehe nennt, als eine der tiefsten Triebkräfte für den Aufstieg des Lebens, als eines der unentbehrlichsten Mittel für die Ver-

wirklichung seines höchsten Guts zu verstehen. Wohl hat seine sprunghafte Ausdrucksweise sich bald für, bald wider die Ehe erklärt. Aber bei genauem Hinsehen richten sich die einen Sprüche auf die ideale Ehe als den mit oder ohne äußere Sanktion geschlossenen Bund zur Erzeugung des leiblich-geistig höheren Menschen, die anderen auf die soziale Institution mit all ihren Hemmnissen und ihrer Verbesserungsbedürftigkeit, in der der Geist der Ehe oft ganz erlischt und nur die Buchstaben in den Listen des Standesamts und der Kirchenbücher von ihr bestehen bleiben.

„Ich habe eine Frage für dich allein, mein Bruder: wie ein Senkblei werfe ich diese Frage in deine Seele, daß ich wisse, wie tief sie sei.

Du bist jung und wünschest dir Kind und Ehe. Aber ich frage dich: bist du ein Mensch, der ein Kind sich wünschen darf?

Bist du der Siegreiche, der Selbstbezwinger, der Gebieter der Sinne, der Herr deiner Tugenden? Also frage ich dich.

Oder redet aus deinem Wunsche das Tier und die Notdurft? Oder Vereinsamung? Oder Unfriede mit dir?

Ich will, daß dein Sieg und deine Freiheit sich nach einem Kinde sehne. Lebendige Denkmale sollst du bauen deinem Siege und deiner Befreiung.

Über dich sollst du hinausbauen. Aber erst mußt du mir selber gebaut sein, rechtwinklig an Leib und Seele.

Nicht nur fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf! Dazu helfe dir der Garten der Ehe!

Einen höheren Leib sollst du schaffen, eine erste Bewegung, ein aus sich rollendes Rad, — einen Schaffenden sollst du schaffen.

Ehe: so heiße ich den Willen zu Zweien, das Eine zu schaffen, das mehr ist, als die es schufen. Ehrfurcht vor einander nenne ich Ehe als vor den Wollenden eines solchen Willens . . .

Über euch hinaus sollt ihr einst lieben! So lernt erst lieben! Und darum mußtet ihr den bittern Kelch eurer Liebe trinken.

Bitternis ist im Kelch auch der besten Liebe: so macht sie Sehnsucht zum Übermenschen, so macht sie Durst dir, dem Schaffenden!

Durst dem Schaffenden, Pfeil und Sehnsucht zum Übermenschen: sprich, mein Bruder, ist dies dein Wille zur Ehe?

Heilig heißt mir solch ein Wille und solche Ehe. —

Also sprach Zarathustra."

Auf die Andeutungen Nietzsches über die praktische Durchführung dieses Ideals, welche auf physiologischen und rassenpsychologischen Erwägungen beruhen und den Weg der bewußten Züchtung einer an Leib und Seele höherwertigen Menschheit suchen, gehe ich nicht ein. Sie sind mit dem fruchtbaren Kern nicht so nahe verwachsen, um dessentwillen allein ich hier zu Ihnen von Nietzsche gesprochen habe. Denn diesen Kern erblicke ich, wie ich schon zu Anfang sagte, in der Heiligung von Mutterschaft und Kindeshütung; in der Einordnung dieser Werte in den großen Zusammenhang des Gesamtdaseins, d. h. in unser sittlich-religiöses Bekenntnis. Denn nur dies alles vermag einzig, mehr als vorübergehender Mitleidsrausch, in den aufreibenden Kämpfen sozialer Betätigung unseren Willen fest, unseren Geist klar, unser Herz warm zu erhalten. Und wollen Sie eine Formel mit auf den Weg nehmen als eine Art von Talisman in den Nöten Ihrer Bestrebungen, so hat Nietzsche ein Wort geprägt, das niemand wieder vergißt,

der es einmal mit Takt und Verständnis vernommen: das Wort Fernstenliebe. Die Fernstenliebe ist die Devise auf der im Sturme der Zukunft flatternden Fahne, unter der die vorwärtsschreitende Menschheit Mutter und Kind zu schützen, zu erhalten und das Leben der Gesamtheit dadurch zu steigern hat.



Nietzsches „Ecce homo“: ein Dokument der Selbsterkenntnis und Selbstverkenntnis.



Wie man gewisse Bücher inniger und tiefer aufnimmt, wenn der Sonnenschein ins Zimmer spielt und andere im Schatten alter Bäume, diese in Stunden der Muße und jene bei der Arbeit, so erleichtert es in noch höherem Grade das Verständnis eines Werkes, wenn der Leser sich von vornherein mit der geistigen Atmosphäre umhüllt, die dem Gegenstand angemessen und auf ihn abgestimmt ist. Das trifft in besonderem Maße auf die fruchtbare Lektüre der Schriften Nietzsches zu, mit ihrem jähen Umschlag der Stimmungen, ihrer vieldeutigen Ausdrucksweise; und unter dessen Schriften wohl am strengsten auf die letzte, die Selbstbiographie „Ecce homo", deren Selbsterkenntnisse und Selbstverkenntnisse uns hier in Kürze beschäftigen. Um dafür den richtigen Standpunkt zu finden, der es ermöglicht, hier zu verweilen, dort zu eilen, zwischen den Zeilen zu lesen und fast jedes Wort mit Hintergedanken zu verstehen, bedarf es der Beantwortung der scheinbar nüchternen, aber bald in tragisch pathetische Höhen führenden Fragen: Warum, wie und wann hat Nietzsche dieses Werk geschrieben? Läßt man die Lösungen dieser Probleme, die hier natürlich nur gedanklich und getrennt gegeben werden können, zur Stimmungseinheit und Totalimpression zusammenfließen, so ist ein Stück von dem gewonnen, was ich die geistige Atmosphäre nannte, in der ein solches Buch gelesen sein will.

W a r u m schrieb Nietzsche überhaupt eine Selbstbiographie und Selbstcharakteristik? Tat er es aus literarischer

Laune, aus Eitelkeit, aus grausamer Neugier auf die Ergebnisse der Selbstzergliederung, oder aus romantischer Empfindsamkeit und Bekenntnissucht? Nichts von alledem. Er tat es aus viel weniger pikanten und weit strengeren Motiven, er tat es aus — Pflicht. Das ist sein eigener Ausdruck, und wie schwer der im Munde eines Nietzsche wiegt, welcher als „Immoralist" die Pflicht in tausend Gestalten vernichtet hatte, und nur für besonders feierliche Lebenslagen dies Wort — dann aber auch in der ganzen Wucht und Schwere seiner neuen Bedeutung — zurückbehielt, leuchtet ein. Wieso aber empfand er es als Pflicht, sich selbst und sein Leben zu schildern? Weil er Philosophie zu treiben als Pflicht empfand und die Kenntnis der Persönlichkeit ihm Vorbedingung für das Verständnis einer (also auch seiner) Lehre war. Das hängt mit einer tiefen Auffassung vom Wesen der Philosophie zusammen. Die Systeme der Philosophie sind ihm bis in die abstraktesten Gedankengänge hinauf nicht Erkenntnisse, sondern Bekenntnisse, „eine Art ungewollter und unvermerkter mémoires" ihrer Schöpfer, „abstrakte und durchgesiebte Herzenswünsche", die „mit hinterher gesuchten Gründen" verteidigt werden. Spinozas „Selbstentwicklung einer kalten, reinen, göttlich unbekümmerten Dialektik" ist nur „Maskerade eines einsiedlerischen Kranken". Nicht die in Allen gleichwaltende Vernunft, sondern das heiße Pulsen stets einzigartigen persönlichen Wollens und Fühlens hat jede Philosophie hervorgetrieben. Daher steht Nietzsche mit Fichte auf dem Standpunkt: was für eine Philosophie man wähle, hänge davon ab, was für ein Mensch man sei. Aber was Fichte nicht tat, tat Nietzsche: er durchleuchtete die Geschichte der Philosophie von diesem Prinzip aus. Das aber ist ein psychologisches. Eine Psychologie der Philosophie großen Stils hat erst

Nietzsche geschaffen. Damit wurde der Biographie und Charakterkunde in der Geschichte der Philosophie eine führende Rolle zugewiesen, welche die Wissenschaft ihr bisher versagt hatte. Die Berechtigung und die Gefahren dieses Standpunkts sind hier nicht zu erörtern. Wichtig hingegen ist, daß Nietzsche auch für sich selbst die Folgerungen aus seinen Anschauungen gezogen und die Kenntnis seiner Person für das Verständnis seiner Philosophie als unerläßlich empfunden hat. Und da das systematische Hauptwerk, die Torso gebliebene „Umwertung" aller Werte seine Philosophie als Ganzes entwickeln sollte, so wurde die Abfassung einer Selbstschilderung als „feuerspeiende Vorrede" zu dieser Arbeit geplant, gleichsam als psychologischer Schlüssel, der die Gemächer des Hauptwerks öffnen sollte. Aber nur widerwillig konnte Nietzsche seine Pflicht erfüllen; sein Stolz und sein Zartgefühl lehnten sich dagegen auf. In dem Sinne enthüllen die Anfangssätze des „Vorworts" das Warum, die Ursache des „Ecce homo": „In Voraussicht, daß ich über kurzem mit der schwersten Forderung an die Menschheit herantreten muß, die je an sie gestellt wurde, scheint es mir unerläßlich, zu sagen, w e r i c h b i n ... Unter diesen Umständen gibt es eine Pflicht, gegen die im Grunde meine Gewohnheit, noch mehr der Stolz meiner Instinkte revoltiert, nämlich zu sagen: H ö r t m i c h, d e n n i c h b i n d e r u n d d e r. V e r w e c h s e l t m i c h v o r a l l e m n i c h t!"

Noch wichtiger ist es vielleicht, zu wissen, w i e Nietzsche das „Ecce homo" geschrieben hat. Sein Werk umfaßt 126 Seiten, die Biographie seiner Schwester über das Zehnfache. Abgesehen von der überall gepflogenen Eigenart, Weniges durch blitzartige Schlaglichter sehr grell und kurz zu beleuchten, statt bei mittlerer Helligkeit Vollständigkeit

in der Beschreibung zu erstreben, hat das einen tieferen, sachlicheren Grund. In diesem Werk hat Nietzsche alles auf den Kern, das Wesen seines Selbst bezogen. Das besagt der Untertitel: „Wie man wird — was man ist". Er bedeutet, daß Leben und Charakter nur als Entwicklung dessen angesehen werden sollen, was die Scholastik „essentia" im Gegensatz zur „existentia", Montaigne die maîtresse forme, Neuere „Persönlichkeit" im Gegensatz zur „Individualität", oder auch das „Selbst" im Gegensatz zum „Ich" genannt haben. An dieser zentralen Betrachtungsweise dürfen wir nicht irre werden durch die Überfülle scheinbar gleichgültiger, nur die existentia und nicht die essentia angehender Verhältnisse, von denen das „Ecce homo" handelt. Wenn wir da von dem Einfluß des Klimas auf seinen Körper, der Bekömmlichkeit geölten oder ungeölten Kakaos, schwachen und starken Tees, der Warnung vor Zwischenmahlzeiten usw. lesen, so hielt Nietzsche eben diese Dinge für die Entwicklung seines menschlichen Kernes, der ihm mit seiner „Grundaufgabe" zusammenfällt, für überaus wichtig. „Man wird mich fragen, warum ich eigentlich alle diese kleinen und nach herkömmlichem Urteil gleichgültigen Dinge erzählt habe; ich schade mir selbst damit, um so mehr, wenn ich große Aufgaben zu vertreten bestimmt sei. Antwort: diese kleinen Dinge — Ernährung, Ort, Klima, Erholung, die ganze Kasuistik der Selbstsucht — sind über alle Begriffe hinaus wichtiger als alles, was man bisher wichtig nahm."

Auch der Zeitpunkt, in dem Nietzsche sein Werk verfaßte, ist nicht bloß von äußerer Bedeutung, sondern steht in inniger Beziehung zu dem, was ich die geistige Atmosphäre nannte, in die wir uns vor der Lektüre versetzen müssen. Die Schrift entstand im Herbst 1888 als Nietzsches letzte Leistung, also auf der höchsten Stufe der von ihm er-

reichten Entwicklung und in der Zeit vollendeter Reife, woraus sich die Freiheit und Weite des Blicks erklärt; aber auch zwei Monate vor dem vollendeten geistigen Zusammenbruch, nachdem das nämliche Jahr in übersteigerter Produktion bereits vier andere Werke gezeitigt hatte. So wirft die Krankheit tiefe Schatten und ein unheimliches Flackerlicht auf unsere Schrift. Doch die pathologischen Einschläge sind von besonderer Art. Nicht betreffen sie die äußere Gestaltung des Manuskripts: von Buchstabenversetzungen oder krankhafter Handschriftveränderung ist nichts zu bemerken; ebensowenig von gedanklicher Verwirrung oder Auflösung der logischen Akte in Ideenflucht oder vage Assoziationsketten, noch von Gedächtnisstörungen oder Erinnerungsfehlern abnormer Natur. Nur die Dynamik der Äußerungen, die Betonung der Sympathien und Antipathien zeigt in ihrer Hemmungslosigkeit die nahende Katastrophe an. Wichtig aber ist, daß alle diese Störungen — bald als grausige Verzerrungen, bald als grandiose Überschwänglichkeiten — die Grenzen stets in der Richtung der Anschauungen aus Nietzsches gesunden Tagen überschreiten. Daher vermag der wohlmeinende Leser durch bloße Abschwächung und gradweise Milderung des Tones von ihnen abzusehen.

Sind wir so von der seelischen Atmosphäre umhüllt, die es von vornherein verhindert, auch den befremdendsten Äußerungen gegenüber die gebührende Höhendimension zu verlassen, und sind bereits aus dem dürren Sandboden der Fragen, warum, wie, wann Nietzsche sein Werk verfaßte, die tragischen Nebel aufgestiegen, durch die dessen Sonne erblickt sein will, so dürfen wir nunmehr unser eigentliches Thema, die Selbsterkenntnis und Selbstverkenntnis im „Ecce homo“, erörtern. Das Genie der philosophischen Wahrheit und der religiösen Wertsetzungen ist bisher immer

noch ein Genie des Irrtums und der Pseudowerte, das Genie solcher Erkenntnis immer ein Genie der Verkenntnis gewesen. Auf dem Gebiete der Selbsterkenntnis gilt das in besonderem Maße. Diese Tatsache ist psychologisch unschwer zu begreifen. Einmal ist ja Einseitigkeit eine notwendige Beigabe aller Größe. Nicht in dem Sinne, als ob hier nur wenige Gedanken gefaßt oder Weniges an der Wirklichkeit gesehen oder nur flüchtige Werte gesetzt würden — im Gegenteil. Aber alle Größe ist Vereinheitlichung großen Stils; an einer gewaltigen Mannigfaltigkeit werden gemeinsame, verbindende Merkmale entdeckt (von dem Gelehrten), gestaltet (vom Künstler), bewertet und verkündet (vom Apostel und Propheten). Aber die Eindringlichkeit, mit der hier ein Prinzip gefunden und deshalb ergriffen wird, läßt andere Einheitsprinzipien nicht aufkommen. Höchste Hellsichtigkeit bedingt partielle Blindheit. Der Mensch von Durchschnittsbegabung wiederum würde das Einheitsprinzip nie oder viel später entdecken, wenn es ihm nicht von den Kultursternen offenbart würde. Aber dafür ist er nicht blind für die Ergänzungen, mindestens nicht dafür, daß solche zu fordern sind. Weiter: in der Selbstzergliederung fälscht das, was wir sein wollen, nur zu oft den Blick für das, was wir sind. Bei religiös-apostolisch veranlagten Naturen wird das in erhöhtem Maße zutreffen. Auch hier ist der Epigone günstiger und ungünstiger gestellt: die mangelnde Einheitlichkeit und Ursprünglichkeit des Wollens versagt ihm, neue Ideale zu schaffen, aber die geringere Intensität und Ausschließlichkeit befähigt ihn zu größerer Objektivität und Extensität. Hier liegt auch der tiefere Grund für die Berechtigung, die Großen des Geistes zu kritisieren, was nur ein falsch verstandener Geniekult zu untersagen und schulmeisterliche Wohlweisheit unfrag-

würdig zu finden pflegt. Von dem Rechte der Kritik Gebrauch machend, suchen wir nach den Entdeckungen und Verdeckungen, die Nietzsches Schilderung seines Charakters, seiner Werke und der Gesamtbedeutung beider aufweisen. Diese Dreiteilung fällt im wesentlichen mit der Anordnung der Kapitel im „Ecce homo“ zusammen.

Gleich über den Einfluß der Abstammung, des Priesterbluts in seinen Adern, und des Milieus, in dem sein Charakter sich bildete, hat Nietzsche die entscheidende Wahrheit als der Erste gefunden. „Ich betrachte es als ein großes Vorrecht, einen solchen Vater gehabt zu haben: es scheint mir sogar, daß sich damit alles erklärt, was ich sonst an Vorrechten habe . . . Vor allem, daß es für mich keiner Absicht dazu bedarf, sondern eines bloßen Abwartens, um unfreiwillig in eine Welt hoher und zarter Dinge einzutreten: ich bin dort zu Hause, meine innerste Leidenschaft wird dort erst frei. Daß ich für dies Vorrecht beinahe mit dem Leben zahlte, ist gewiß kein unbilliger Handel.“ Nicht minder belehrend ist alles, was er uns über die Art seiner Beschäftigung mit diesen „hohen und zarten Dingen“ zu sagen hat, die sich wesentlich als eine halb philosophische, halb religiöse Tätigkeit entpuppt. Er betont hier überall die Aktivität seiner Arbeitsweise im Gegensatz zur reaktiven, empfangenden Büchergelehrsamkeit und läßt diese Seite seines Wesens in einer der denkwürdigsten Beschreibungen des genialen Schaffens gipfeln, welche die Literaturgeschichte kennt. Und doch müssen wir ein Fragezeichen hinter die reine Ursprünglichkeit dieses Schaffens setzen. Es war bedingt durch eine Reaktion, erst zustimmender, dann ablehnender Art, auf das Weltbild Schopenhauers, Wagners und der Antike, die Nietzsche nie ganz überwunden hat. Das Christentum zum Beispiel hat er stets im Lichte der ge-

nannten Denker erblickt, auch dort, wo er ihm das entgegengesetzte Wertzeichen wie diese erteilt.

Im engsten Zusammenhang mit alledem steht nun aber der gigantische Versuch, die Form seines Charakters unter die Begriffe des Aufstiegs und Niedergangs zu ordnen. Er entscheidet die Frage lapidar in zwei Abschnitten, deren ein jeder einer Seite gerecht zu werden sucht; er setzt an Stelle des Entweder-oder das Sowohl-als-auch. Damit macht er wieder Stöße von Nietzscheliteratur überflüssig, die in diesem Manne entweder den Spätling und Schwächling oder den Befreienden, Vorwärtsweisenden gesehen hatten. „Abgerechnet nämlich, daß ich ein décadent bin, bin ich auch dessen Gegensatz.“ Doch so sehr die Aufdeckung dieser Doppeltheit in seinem Wesen endgültig genannt werden darf, so muß die von Nietzsche betonte Rangordnung zwischen den beiden Seiten seines Wesens Bedenken erregen: „Als Summa Summarum war ich gesund, als Winkel, als Spezialität war ich décadent.“ Ich halte diese Frage noch nicht für spruchreif. Nicht so sehr wegen der schwebenden Begriffe Entartung und Aufstieg wie wegen des zeitlichen Abstands, der verbietet, aus der Dauer und Art der Wirkungen Nietzsches Rückschlüsse auf sein Wesen zu machen. Aber ich möchte glauben, daß beide Bestandteile zu annähernd gleichen Teilen in ihm lebendig waren, daß gerade darauf die Einzigartigkeit, aber auch die Mehrdeutigkeit seines Charakters beruht, und daß sich die Unterstreichung der einen Seite auf Kosten der anderen aus den Zielen und Idealen seines Willens und seiner Lehre erklärt.

Darin werden wir bestärkt, wenn wir Nietzsches eigene Begriffe von Dekadenz und ihrem Gegensatz zugrunde legen. Diese sagen aus, daß im lebenstüchtigen Menschen alle Instinkte der Behauptung der Persönlichkeit dienen, sowohl

ihrer Beschaffenheit nach als in ihrer Rangordnung, daß sie alle im Dienst der Selbstsucht, Selbstzucht stehen. Und ferner ist es wesentlich, daß überhaupt die Instinkte und Triebe, kurz das Unbewußte und Unterbewußte, und nicht die Vernunft, die Besinnung und das Logische die Führung erhalten. Diese „Instinktsicherheit“ und „Selbstgewißheit des Instinkts“ sind neben der Richtung der Triebe das Unterscheidende zwischen Wohlgearteten und Entarteten. Beide Bedingungen findet Nietzsche in hohem Maße an sich selbst erfüllt. Zwar gibt er die Existenz selbstzerstörender Regungen in seiner Seele zu, aber sie werden durch den „Wehr- und Waffeninstinkt“ seiner Natur lahmgelegt oder überwunden, ja zur Steigerung des Lebens ausgenutzt. „Was mich nicht umbringt, macht mich stärker.“ Und ein andermal: „Denn man gebe acht darauf: die Jahre meiner niedrigsten Vitalität waren es, wo ich aufhörte, Pessimist zu sein: der Instinkt der Selbstwiederherstellung verbot mir eine Philosophie der Armut und Entmutigung.“ Aber wie tief muß die Zerrissenheit der Instinkte wurzeln, wenn solche Mittel zur Anwendung gelangen, wenn aus Gesundheitsbedürfnissen die Weltanschauung erzeugt wird. Wie er die Disharmonien seiner Natur unterschätzte, die er teils durch das Anstrengungsgefühl, sie in erstaunlichem Maße gebändigt zu haben, teils von seinen Idealen her hinwegdeutete, so überschätzte Nietzsche das Walten des Unbewußten, des Antilogischen, des Naiven und Unreflektierten seines Innern. Zwar entdeckte er den naturalistischen Untergrund seiner subtilsten Aufklärungen und sublimsten Gedanken, aber er übersteigerte auch dies Prinzip aus den uns bekannten Beweggründen. Mag das noch angehen, so führen die Folgerungen bis ins Groteske. Schon die Behauptung von der Plötzlichkeit aller Erlebnisse, aus der Meinung vom erup-

tiven Wesen aller Instinkte entspringend, und die damit zusammenhängende Ableugnung jeder Entwicklung wird den Wandlungen seines Selbst nicht gerecht. Und wenn er dann gar alles Ringen und allen Fanatismus, jede „Attitüde“ und jedes „Pathos“, die nervöse Anlage, das „Pittoreske“ und die Leiden an der Einsamkeit, ja am Leben als seiner Natur fremd hinstellt, so berührt das wundersam bei einem Manne, den wir als den Typus eines Ringenden, eines Fanatikers kennen, dessen Pathos und dessen pittoreske Gebärden uns in unentrinnbare Bande schlagen, der für die Qualen der Einsamkeit in seinen Briefen Worte gefunden hat, die auch dem nicht Rührseligen erlaubte Tränen abzwingen, und dessen Nerven bei unterschwelligen Reizen zitterten. Damit sind wir auf dem Gipfel der Selbstverkenntnis angelangt. Und zwar auf einem so hohen, daß wir mit der Erklärung der Einseitigkeit und der durch die Wunsch- und Idealperspektive bedingten Täuschungen über die Wirklichkeit nicht auslangen. Die traurige Ergänzung ist hier wohl in der Euphorie zu suchen, welche die Spannung in Lösung, das Ringen in Frieden, den Ernst in Spiel verwandelte; und doch so weit abliegt von Nietzsches eigener Deutung: diese Äußerungen gesunden Quellen entströmen und die Sterne der Ideale spiegeln zu lassen; so weit abliegt, daß *diese* Instinktsicherheit und Selbstzufriedenheit die tragisch-ironische Maske ist, in welcher die unheilvolle Zersetzung der Persönlichkeit, die Krankheit ihren Träger narrte.

Hatten in den letzten Ausführungen die Fehlgriffe die Tiefblicke überwogen, so gilt das in gewissem Sinne auch von den Stellen, an denen Nietzsche den Nationalitätscharakter seines Wesens einer Zergliederung unterzieht. Hier verführt ihn sein Deutschenhaß dazu, von allen Deutschen

und Germanen abzurücken und sich zu den Sätzen zu versteigen: „Deutsch denken, deutsch fühlen — ich kann alles, aber **das** geht über meine Kräfte." Aber wenn auch Nietzsches intellektuelle Begabung oft genug ins Französische, Romanische hinüberschillert, der Grundzug seiner Seele, sein schwerblütiger, unbedingter Idealismus ist urgermanisch, urdeutsch; und auch seine Verleugnung, seine Vorliebe für die anderen ist es. Denn der „Geist der Schwere" war nicht, trotz Zarathustras Beteuerungen, der Teufel, sondern der Gott in Nietzsche-Zarathustra, und daß er sich in erlösenden Visionen von Leichtigkeit, Spiel, Heiterkeit, Tanz und vornehmer Selbstverständlichkeit ergeht, wird niemand irremachen. Hat er doch selbst gelehrt, daß unsere Mängel die Augen sind, mit denen wir das Ideal erblicken. Falsche Folgerungen bestätigen die Falschheit der Prämissen. Nietzsche glaubte, daß Deutschland ihm weniger gerecht werden könne als andere Länder: Die Deutschen „haben sich bis jetzt an mir kompromittiert, ich zweifle, daß sie es in der Zukunft besser machen. — Ah, was es mich verlangt, hier ein **schlechter** Prophet zu sein." Wir wissen heute, daß er es gewesen ist.

Diese Verkennung seines nationalen Wesens verquickt sich im „Ecce homo" mit einer merkwürdig gewaltsamen Auffassung seines Verhältnisses zu anderen Menschen, vor allem zu dem Manne, der ihm allein als ebenbürtiges Genie gegenübertrat, mit Richard Wagner. Das Undeutsche an Wagner soll es gewesen sein, was ihn zu Wagner in den Zeiten der Freundschaft trieb, und das „Gift" in Wagners Wesen und Werk sowie die Deutschtümelei des alternden Meisters, was die spätere Entfremdung herbeiführte. In Wahrheit geriet Nietzsche durch die überragende Menschlichkeit und Kunst Wagners in dessen Bann und verharrte in

ihm so lange, wie beide für gleiche Ideale kämpften; als die Trennung hier immer stärker wurde, mußte zwischen Männern, die ihre Person von den sachlichen Idealen nicht zu trennen vermochten, auch die persönliche Scheidung eintreten. Die verzwickte Theorie von Wagner als dem „Gegengift gegen alles Deutsche par excellence" enthält nicht die Erklärung für diese erhabene Freundschaftstragödie. Sie ist mehr logische Konstruktion als psychologische Analyse. Die Einheit des Prinzips soll alles unter sich zwingen und zwängen, jede Entwicklung leugnen und den Standpunkt des gereiften Verhältnisses nicht als Keim, sondern in vollendeter Ganzheit in das Benehmen früherer Zeiten hineindeuten.

Hatte Nietzsche bei der Zeichnung seines Charakters im wesentlichen eine höchst wertvolle Aufdeckung, aber auch eine angreifbare Übersteigerung der gesunden und aktiven Grundzüge seiner Eigenart vollzogen, so tritt in der Schilderung der Werke umgekehrt eine einseitige Betonung der antimoralischen und antireligiösen Richtung seines Schaffens — also eines reaktiven Merkmals in seiner Sprache — uns entgegen. In Wirklichkeit aber war die seelische Betätigung, in der sich Aufstieg und Dekadenz, Bewußtes und Unbewußtes bei ihm auswirkten, eine sittlich-religiöse; und nur weil sie das war, ist auch ihre Leistung im wesentlichen Ethik und Religionsphilosophie geworden. Denn das Werk war hier, wenn irgendwo, nur die gedankliche Kristallisation der lebendigen Menschlichkeit. Freilich hat sich Nietzsche mit aller Schärfe gegen die bestehende Moral und Religion gerichtet, und insofern ist er Immoralist und irreligiös gewesen; aber der Entwerter war auch ein Umwerter und der Zerstörer des Christentums ein Erwecker neuer religiöser Ideale. Wenn also Nietzsche im „Ecce homo" sein Werk

von dem aller Religionsstifter und Moralisten, ja aller Idealisten abrückt, so sind diese Partien mit stillschweigenden Ergänzungen zu lesen. Sonst leistet man dem verhängnisvollen Irrtum Vorschub, aus der Enge der Bedeutung, in der Nietzsche die Worte Religion, Moral, Idealismus gebrauchte, eine Enge der Gesinnung zu machen, und nur die Verneinungen in dieser Lehre als deren Wesen zu betrachten. Nietzsche hat die positive Leistung in seinem Schaffen wohl gefühlt, wie zahlreiche Stellen aus den Briefen, privaten Aufzeichnungen, ja den Schriften beweisen, und auch im „Ecce homo" fließen Bemerkungen ein, die als Korrekturen der Überbetonung des zerstörenden Wesens anzusehen sind: „Vor allem fehlte ein Gegenideal — bis auf Zarathustra." „Im Jasagen ist Verneinen und Vernichten Bedingung." „Das psychologische Problem im Typus des Zarathustra ist, wie der, welcher in einem unerhörten Grade nein sagt, nein tut, zu allem, wozu man bisher ja sagte, trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes sein kann." Und endlich die monumentale Schlußformel des ganzen Werks: „Hat man mich verstanden? — Dionysos gegen den Gekreuzigten . . ."

Was nun die Selbstbeurteilung betrifft, die Nietzsche, abgesehen von ihrer religiös-antireligiösen Gesamtnatur, über die einzelnen Schriften bietet, so ist er wiederum der Erste gewesen, der die Einheitlichkeit ihres Inhalts bei aller Verschiedenheit entdeckt hat. Womit die spätere Nietzscheliteratur so groß tat, das hatte er selbst längst vorweggenommen. Die scheinbare Unvergleichbarkeit seiner einzelnen Schriften erläutert er an einem verblüffend geistreichen Beispiel. Sie erscheinen darin als Äußerungen verschiedener Persönlichkeiten, und nur die zufällige Namensangabe des Autors auf dem Titel bürgt für den gleichen

Verfasser. Anläßlich der Frage, ob Shakespeare und Bacon identisch seien, heißt es: „Und zum Teufel, meine Herren Kritiker! Gesetzt, ich hätte meinen Zarathustra auf einen fremden Namen getauft, zum Beispiel auf den Richard Wagners, der Scharfsinn von zwei Jahrtausenden hätte nicht ausgereicht, zu erraten, daß der Verfasser von ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ der Visionär des Zarathustra ist.“ Und trotz dieser Verschiedenheit behauptet Nietzsche die Existenz der gleichen Grundzüge in der Tiefe. Zweifellos sind die Bekämpfung des Intellektualismus zugunsten eines Voluntarismus, sowie der aristokratische Charakter der ersten Schriftengruppe verwandt mit den nämlichen Zügen der letzten Phase; aber die pessimistische Wendung, welche die Tragödie, die Philosophie, das Genie als „Erlösungen“ vom Dasein hinstellt, ist doch gewaltig geschieden von der Bewertung dieser Gebiete und Persönlichkeiten als lebenbejahender Kräfte, wie sie die späteren Arbeiten verkünden. Zweifellos bedeutet die mittlere Phase nicht einen glatten Gegensatz zur ersten und letzten, sondern den Versuch einer kritischen Grundlegung für die neue Wertlehre, welche durch den Zusammenbruch des in den Jugendschriften vertretenen Weltbilds gefordert war. Zweifellos auch gibt es bereits in den frühesten Schriften Unterströmungen, die über den Pessimismus hinausweisen, und ebensolche in den kritischen Arbeiten, die schon die wichtigsten Ergebnisse des gereinigten Wertsystems vorwegnehmen. Und insofern bedeutet Nietzsches These von der Einheit seiner Lehre eine Entdeckung ersten Ranges. Wir begreifen, daß ihm die Haare darüber zu Berge standen, wie es in einem seiner Briefe heißt. Aber die Gewalt dieses Erlebnisses treibt auch hier wieder zur Unterdrückung der Entwicklung und zur allzu massiven Einverleibung des letzten Bekenntnisses in jedes frühere; treibt

auch naturgemäß zur Ausscheidung aller fremden „Einflüsse“ (Schopenhauers, Wagners, Rées) deren Ansichten nur als Masken von den eignen Grundideen vorgenommen sein sollen; treibt dazu, die Unterströmungen früherer Werke zu Haupt- und Mittelströmungen zu erheben und etwa von der „Geburt der Tragödie“ zu sagen, sie sei „nur in einigen Formeln mit dem Leichenbitterparfüm Schopenhauers behaftet“, während sie nur in einigen Formeln mit dem Rauschparfüm des späteren Zarathustra behaftet ist; treibt dazu, den darwinistischen Einschlag in jeder Form hinwegzuleugnen, der in Wahrheit nur schrittweise überwunden wird usw.

Daß Nietzsche endlich die Gesamtbedeutung seiner Persönlichkeit und seiner Werke nicht gerade unterschätzte, wissen wir aus seinen Schriften, von denen das „Ecce homo“ wahrlich keine Ausnahme macht. Er hat auch hier wieder als der Erste die welthistorische Kulturmission seiner selbst ausgesprochen, ja bis in Einzelheiten den Nagel auf den Kopf getroffen. Er hat vorausgesagt, daß die Orte, die er im Engadin und an der Riviera besuchte, geheiligt sein würden, und es ist eingetroffen. Er hat die Interpretation des Zarathustra auf den Lehrstühlen der Universitäten prophezeit, und daß man seinen „Hymnus auf das Leben“ einst zu seinem Gedächtnis singen werde, und er hat sich nicht getäuscht. Zu seinen gesunden Lebzeiten fragte kein Professor nach ihm, für seine Schriften fand er keinen Verleger, und fast keiner seiner Freunde verstand seine Bedeutung. So war es eine Entdeckertat, wenn er allein an dieser Bedeutung festhielt. Aber ihre Verabsolutierung führte wieder zu Übertreibungen, die gerade im „Ecce homo“ wahre Orgien feiern. Ziehen wir hier alles ab, was der überschwängliche Stil, der Mangel an Widerhall bei der

Mitwelt, der pathologische Ausfall von Hemmungen bedingen mochten, so bleibt noch ein gewaltiges Selbstgefühl zurück. Aber letzten Endes ruht es nicht auf eigennütziger Grundlage. Nicht um seiner selbst willen erheischt Nietzsche die hohe Anerkennung, sondern ganz im Dienst sachlicher Zwecke, überpersönlicher Ziele, kosmischer Ideale.

Und so klärt sich auch der scheinbar blasphemische Titel „Ecce homo“ durch den ehrfürchtigen Hintergrund zu einem versöhnlicheren Bekenntnis ab. Kraft dieser Unterordnung unter weit über das Ich hinausgreifende Gewalten, in deren Mission Nietzsche zu wirken glaubte (ein immer noch an ihm verkannter Zug), durfte sich der Prophet des Diesseits dem Propheten des Jenseits an die Seite und wegen des veränderten Inhalts seines Ideals entgegenstellen. Mit dem gleichen Ausruf „Ecce homo“ hatte vor etwa hundert Jahren, am 2. Oktober 1808, ein andrer Großer einen andern Großen begrüßt. Über Napoleons berühmte Anrede schrieb Goethe an den Grafen Reichard: „Also ist das wunderbare Wort des Kaisers, womit er mich empfangen hat, auch bis zu Ihnen gedrungen? Sie sehen daraus, daß ich ein recht ausgemachter Heide bin, indem das ‚Ecce homo‘ im umgekehrten Sinne auf mich angewandt worden. Übrigens habe ich alle Veranlassung, mit dieser Naivität des Herrn der Welt zufrieden zu sein.“ Aber bei Goethe verbirgt sich der Ernst hinter dem Scherz, bei Nietzsche der Scherz hinter dem Ernst. In den maßlosen Äußerungen der späteren Zeit täuschte er sich nicht so sehr über die Art, als über den Umfang seiner Bedeutung. Kann weder Nietzsche selbst noch die dichterische Figur des Zarathustra der Antichrist *sein*, so wird doch jede künftige Umformung der Religion beide als unvergängliche Vorläufer und Wegbahner begrüßen müssen. Wir aber wollen aus dem Himmel solcher Aus-

sichten auf den nüchternen Boden herabsteigen, von dem wir ausgegangen sind. Das „Ecce homo“ ist mit allen Tiefen der Selbsterkenntnis und Selbstverkenntnis ein unschätzbares Dokument der philosophischen Weltliteratur; es ist auch trotz aller Schlacken ein Meisterwerk seines Verfassers. Haben wir einige Winke zu seiner Beurteilung gegeben, ohne die Grenzen der Schrift zu übersteigen, so wäre es eine schöne Zukunftsaufgabe, das „Ecce homo“ mit andern, besonders mit andern philosophischen Autobiographien zu vergleichen. Humes kurze, Mills und Spencers ausführliche Selbstbekenntnisse kämen etwa in Betracht. Von ihnen allen aber würde es abrücken. Um so mehr würde es sein Gegenstück finden in den „Confessions“ Jean Jacques Rousseaus. Dann würde sich auf diesem Punkte die auch sonst nahegelegte Anschauung bewahrheiten, daß die geschichtliche Gesamtstellung Nietzsches sich etwa so bezeichnen ließe: Nietzsche ist der Rousseau des neunzehnten Jahrhunderts gewesen [1].

---

[1] Zur Beruhigung philologischer Gemüter sei mitgeteilt, daß die Zitate aus dem „Ecce homo“ bewußt und dem Stil einer Zeitschrift angemessen nicht in der Orthographie Nietzsches, sondern in der heutigen Rechtschreibung wiedergegeben sind. Auf die Äußerung Goethes an Reichard hat mich Herr Peter Gast aufmerksam gemacht.



Philosophie und Religion



Was Philosophie und Religion für Wesen sind, in welchem Verhältnis die beiden größten Geistesmächte zueinander stehen, — diese so tiefsinnige und aufregende Frage hängt in ihrer Beantwortung von der scheinbar rein äußerlichen Bestimmung ab: was die *Worte* Religion und Philosophie eigentlich zu *bedeuten* haben. Nun ist ein Wort nicht innerlich mit dem Ding, das es bezeichnet, verwachsen, wie ja die Existenz verschiedener Sprachen schon dem naivsten Geiste verständlich macht; sondern eine willkürliche Zuordnung lautlicher Symbole zu den einzelnen Gegenständen schafft erst die Namen der Dinge. Auf dieser Einsicht beruht der üble Ruf aller Wortstreitigkeiten. Und gewiß gibt es Fälle, in denen dieser Ruf begründet ist. Wo ein Wort nach allgemeiner Übereinkunft etwas ganz Eindeutiges bezeichnet (z. B. Europa), oder wo für eine scharf umrissene, sprachlich noch unfixierte Vorstellung (eine neue Straße) ein Name beliebig zu wählen ist, da ist ein Streit um die Wortbedeutung ebenso überflüssig wie kleinlich. Aber es gibt auch Namen, bei denen es nicht klar zu tage liegt, was sie bisher bedeutet *haben* oder in Zukunft bedeuten *sollen*. Problematische, rätselhafte Namen, welche in sich Bekenntnisse bergen, die es zu deuten, Rätsel, die es zu lösen gilt; Worte als Bitten, die nach neuer Anwendung drängen, Worte als Vorwürfe, die aus dem schwankenden Gebrauch erlöst sein wollen. Solche Worte stellen sich dort ein, wo

die Sprache eine Fülle auf den ersten Blick ganz verschiedenartiger Erscheinungen wegen verborgener Ähnlichkeiten mit dem gleichen Namen belegt; nur die Einheit des Worts verrät die Einheit der Sache; worin aber diese Einheit besteht, verrät uns kein Sprachgebrauch. Hier erwächst dem Denkenden die schwierige Aufgabe: Einerseits, nachzuforschen, ob wirklich den gleichbenannten Dingen gemeinsame Merkmale zukommen, die noch durch kein anderes Wort symbolisiert sind; und meist wird er finden, daß der tiefe Instinkt der Sprache für die Mehrzahl dieser Dinge Ähnlichkeiten geahnt hat, die in der Tat bestehen. Andrerseits muß er untersuchen, ob nicht mit dem nämlichen Namen auch Gegenstände bezeichnet werden, bei denen die genannten Bedingungen nicht erfüllt sind, und oft genug wird er sich überzeugen, daß dem so ist; daß das gleiche Wort für ein Objekt a, dann für ein a ähnliches b, für ein b ähnliches c usw., endlich für ein y ähnliches z verwandt wurde, und daß die auf solch indirektem Wege hergestellte Ähnlichkeit zwischen z und a eine sehr geringe ist und dem Bereich eines anderen Wortes verfällt. Endlich muß er das Ergebnis seiner Arbeit, die Ermittelung der gemeinsamen Merkmale, auf einen scharfen und knappen Ausdruck bringen, der das Geheimnis, d. h. Berechtigung und Fehler der bisherigen Nomenklatur enthüllt und zugleich die neue und freie Anwendung des Wortes im Anschluß an den bisherigen Gebrauch, aber nicht als sklavische Kopie desselben, ermöglicht. „Da die Einführung einer neuen Kunstsprache“ — schreibt John Stuart Mill — „als Vehikel der Spekulation über Dinge, die dem Bereich der täglichen Erörterung angehören, äußerst schwer zu bewerkstelligen und auch an sich nicht frei von Übelständen ist, so ist es die A u f g a b e d e s P h i l o s o p h e n, u n d e i n e d e r s c h w i e r i g s t e n, d i e e r

zu lösen hat, mit Beibehaltung der gegenwärtigen Ausdrucksweise die Unvollkommenheiten derselben soviel als möglich zu mildern. Dies kann nur dadurch geschehen, daß man jedem allgemeinen . . . Namen eine bestimmte und feststehende Bedeutung verleiht, damit man wisse, welche Attribute wir, wenn wir einen Gegenstand mit jenem Namen benennen, wirklich von demselben aussagen wollen. Und die subtilste Frage dabei ist es, wie man einem Namen diese feststehende Bedeutung verleihen kann unter möglichst geringer Veränderung in der Anzahl von Gegenständen, zu deren Bezeichnung derselbe gewöhnlich gebraucht wird — indem man so wenig als möglich durch Hinzufügung oder Hinwegnahme die Gruppe von Gegenständen antastet, die er, wenn auch in noch so unvollkommener Art, zu umfassen und zusammenhalten dient, und zugleich so, daß die Wahrheit von Sätzen, die gemeiniglich als wahr gelten, so wenig wie möglich verletzt werde. . . . So ist es geschehen, daß einige der tiefsinnigsten und wertvollsten Untersuchungen, welche die philosophische Literatur besitzt, in der Gestalt von Untersuchungen über die Definition eines Namens von ihren Urhebern eingeführt worden und in der Welt aufgetreten sind."

Vielleicht wird man es jetzt nicht mehr „äußerlich" finden, das Wesen von Religion und Philosophie und deren gegenseitiges Verhältnis von der Feststellung der Wortbedeutungen zunächst abhängig zu machen. Wer aber das Recht freier Namengebung, das erkenntnistheoretisch unanfechtbar ist, so ausnutzt, daß er die Fühlung mit dem Sprachgebrauch leichtsinnig oder in sprachschöpferischem Vorwitz aufgibt, wer mit den Worten Philosophie und Religion gewöhnlich anders oder noch gar nicht bezeichnete

Erscheinungen *tauft*, für den sind die folgenden Ausführungen nicht geschrieben. *Wir* wollen vielmehr untersuchen: nicht, wie verhält sich *eine* Philosophie zu *einer* Religion, oder wie verhalten sich willkürlich so getaufte Gebiete zueinander, sondern wie hat sich *die* Philosophie zu *der* Religion, und *die* Religion zu *der* Philosophie zu stellen, wenn wir die Bedeutung beider Worte nach den hingeworfenen Grundsätzen bestimmen.

Demgemäß haben wir uns zu fragen:

1. Was ist unter Philosophie, was unter Religion zu verstehen und welche Eigenschaften kommen ihnen zu?

2. In welchem systematischen Verhältnis stehen die so bestimmten Geistesmächte zu einander?

3. Wie stellt sich ihr geschichtliches Verhältnis in systematischer Beleuchtung dar?

I.

Als auf dem letzten Philosophenkongreß in Genf (Sommer 1904) ein Vortrag „über den Begriff der Philosophie“ einige Dutzend zum Teil einander völlig widersprechende, von älteren und neueren Denkern abgegebene Definitionen der Philosophie aufrollte, wurde in der anschließenden Diskussion nicht die geringste Einigung erzielt. Aber gegen das Recht, von einer Philosophie Platos, Spinozas oder Kants zu reden, erhob niemand Einwendung. Man sieht: der *Umfang* des Begriffs ist die bekannte Größe, aus der der unbekannte *Inhalt* herauszurechnen ist. Zwei Möglichkeiten sind gegeben: Die einzelnen Philosophien stellen ein Chaos durch keine innere Gemeinsamkeit zusammengehaltener Dinge dar, ein wüstes Durcheinander von Lehren, Meinungen und Systemen, das in der ver-

wirrenden Vielheit widersprechender Definitionen vom Begriff der Philosophie nur sein treues Spiegelbild erfährt. Die Philosophie würde dann etwa einer Zoologie zu vergleichen sein, in der man die Lehre von den Tieren so verstünde, daß alles was Tiernamen trägt, also die wirklichen Tiere, bestimmte Menschen, Städte, Sternbilder darin abgehandelt würden. Daß damit die Möglichkeit, von der Philosophie als von einer selbständigen Größe zu reden, abgeschnitten ist, leuchtet ein. Oder aber: die Verschiedenheiten betreffen nur Einzelheiten und durch die überwiegende Mehrzahl von Philosophien (wenn auch nicht durch alle!) schlingt sich ein gemeinsames geistiges Band. Dieses wird auch durch die abweichenden Erklärungen nicht zerrissen, welche die Philosophen selbst von der Aufgabe, dem Ziel und dem „Wesen" der Philosophie gegeben haben. Machen uns doch die Abweichungen in der astronomischen Definition der Erde, die man bald als platte, im Weltmittelpunkt ruhende Scheibe, bald als um andre Zentralkörper kreisende Kugel beschrieb, nicht daran irre, daß Hesiod und Copernicus im Grunde etwas Identisches zu definieren versuchten.

Die Entscheidung in dieser Alternative ist nur auf Grund einer induktiven Vergleichung aller geschichtlich aufgetretenen Philosophien zu treffen. Eine solche Untersuchung, die einer kritischen Durcharbeitung der gesamten Geschichte der Philosophie gleichkommen würde, ist natürlich an dieser Stelle undurchführbar. Es kann nur das Resultat der Prüfung mitgeteilt, gegen den Grundstock von Gegeneinwänden kurz verteidigt und auf die wichtigsten Folgerungen daraus hingewiesen werden.

Daß bei den gewaltigen Abständen, die unzweifelhaft die einzelnen Philosophien von einander trennen, die ge-

meinsame Auffassung, die alle vereint und an deren Existenz wir glauben, nur eine sehr allgemeine sein kann, wird niemand wunder nehmen. Denn nur so wird der Spielraum für die Abweichungen im Einzelnen gegeben. Wenn unter dem Worte Glück der Eine die persönliche Liebe, ein Anderer die geistige Arbeit, ein Dritter die Versenkung ins All, ein Vierter die sinnlichen Freuden versteht, so finden all diese Verschiedenheiten Platz in einem sehr allgemeinen Gemeinsamen: dem stärksten und dauerndsten Lustgefühl des Individuums. Suchen wir auf diese Weise, das Unterscheidende fallen lassend, das Gemeinsame zurückzubehalten, was die Philosophie als eine selbständige, geistige Erscheinung gegen anderes abgrenzt, so gewinnen wir als die allgemeine Basis, auf die alle Philosophien [1]) zu stehen kommen, etwa folgenden Begriff: Philosophie ist das Streben nach Erkenntnis vom Zusammenhang alles Seienden.

Philosophie ist zunächst ein Streben. Diese tiefsinnige Einschränkung habe ich in die Definition mit aufgenommen, weil sie die ursprüngliche Wortbedeutung des *φιλοσοφεῖν* zum Ausdruck bringt und zugleich den Sachverhalt erläutert. Da die Erkenntnis des Seienden stets zunimmt und niemals abgeschlossen ist, so ist die Erforschung des Seinszusammenhangs eine Daueraufgabe oder ein Ideal, das wohl erstrebt, aber niemals erfüllt werden kann. Zwei große Philosophenschulen sehen wir gegen diese Bestimmung sich auflehnen: Die äußerste Rechte und die

---

[1]) Es kann sich dabei nur um diejenigen Erscheinungen handeln, die man nach dem Zeitpunkt Philosophie nannte, in dem das Wort *φιλοσοφία* nicht mehr wie im Anfang jegliches Wissen, sondern eine bestimmte Art des Wissens bezeichnete. Daß sich die frühere und weitere Bedeutung noch lange neben der späteren und engeren erhielt, ist bekannt.

äußerste Linke. Die philosophischen Dogmatiker glauben die wahre Erkenntnis aller Dinge erreicht zu haben und halten ein Streben nach ihr (nicht in dem philosophierenden Individuum, aber in der Philosophie) für überflüssig. Spinoza schrieb den Satz nieder: „ich glaube nicht, daß ich die beste Philosophie gefunden habe, sondern ich weiß, daß ich die wahre erkenne." Hegel bezeichnete seine Philosophie als „absolutes" Wissen. Aber diese Richtung braucht unter Philosophie nur das erfolgreiche Streben zu verstehen, um von unserer Definition mitbefaßt zu werden. Die Skeptiker wiederum halten Wahrheit und Wissen für unerreichbar, und einige, wie die alten Pyrrhoniker, empfehlen die völlige geistige Resignation in der Epoché, Apathie und Aphasie. Aber diese brauchen in der Philosophie nur das erfolglose Streben zu verstehen, um der obigen Erklärung zu genügen.

Philosophie strebt nach Erkenntnis. Daß Philosophie Erkenntnisse liefern solle, wird von den Meisten zugestanden, von Einigen bestritten, von Anderen um ein Widersprechendes vermehrt. Es ist vor allem Friedrich Nietzsche, welcher der Philosophie eine ganz andere Aufgabe weist. Die Philosophen sollen Wertende sein, mit ihrem Willen den Dingen für sich und Andere den Wert aufprägen. „Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber; sie sagen, so soll es sein . . . ihr Erkennen ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist Wille zur Macht." Damit ist die praktische Methode statt der theoretischen eingeführt: mit und auf den Willen wirken, statt mit und auf den Verstand. Denn wohlverstanden, diese Richtung will nicht etwa nur in erster Linie bestehende Werte erkennen und das Willensgebiet erforschen (Windelband), sondern letzte Werte setzen, d. h. höchste

Zwecke wollen und Andere wollen machen. Diese Tätigkeiten üben aber keineswegs alle historisch aufgetretenen Philosophien, hingegen wohl alle historisch aufgetretenen Religionen und Prophetien. Was aber nur diesen gemeinsam ist und jenen nicht, werden wir unseren Voraussetzungen entsprechend nicht als das „Wesen" der Philosophie bezeichnen. — Andere wieder wollen eine Vereinigung von theoretischer Erkenntnis und praktischer Willenswirksamkeit. Diese pflegen heute zu der Formel zu stehen, Philosophie habe den Bedürfnissen des Verstandes und des Gemüts gleichmäßig Genüge zu tun (Wundt, Külpe u. A.). Aber diese Formel ist mehrdeutig. Versteht man unter Berücksichtigung der Gemütsbedürfnisse, daß auch unser Hoffen und Fürchten, unsere moralischen Schätzungen usw. in einer Philosophie „berücksichtigt", d. h. in ihrem Zusammenhang mit dem Kreis des Seienden erkannt werden müssen, so ist der Zusatz überflüssig; denn in der Erkenntnis von Zusammenhang alles Seienden ist natürlich die große Gruppe der Willenswirklichkeiten mitbefaßt. Meint man dagegen, daß die Gemütsbedürfnisse selbst befriedigt werden sollen, so sind wieder zwei Deutungen zulässig: entweder man hält dafür, daß die Gemütsbefriedigung als unausbleibliche Folge der wahren Welterkenntnis von selbst eintritt — dann hätten die Betreffenden gegen unsere Definition nichts einzuwenden, verträten nur eine bestimmte Ansicht über die Folgerungen, die aus ihr zu ziehen sind. Da diese aber sehr umstritten sind („the tree of knowledge is not that of life"!), so ist der praktische Zusatz zu streichen und den variablen Anschauungen zuzuweisen. Oder aber, man ist der Ansicht, daß nicht als selbstverständliche Folge der Erkenntnis, sondern als Nebenzweck von der Philosophie auch noch die Gemütsbedürfnisse zu befriedigen seien. Damit fordert man zwei ganz ver-

schiedene Tätigkeiten vom Philosophen: Philosophie und Prophetie (Religion). Der zweite Bestandteil der Forderung verfällt so gefaßt der obigen Kritik einer Gleichsetzung von Prophetie und Philosophie. Also es bleibt dabei: die Philosophie will einzig Erkenntnis.

Und zwar vom *Zusammenhang alles Seienden*. Denn die Denker haben nicht einzelne Ausschnitte des Seins untersucht, wie die wissenschaftlichen Sonderdisziplinen, auch nicht die Fülle des Seienden in ihrer gegebenen Abgerissenheit beschrieben, sondern diese Fülle als Einheit, d. h. in ihren Zusammenhängen, Gesetzmäßigkeiten, Beziehungen ihrer Teile zu erkennen sich bemüht. Der Haupteinwand gegen diesen Teil der Definition droht von der *Kantischen* Richtung und dem ihr hier folgenden reinen Empirismus (Positivismus). Diese Schule lehrt: vom Zusammenhang *alles* Seienden könne die Philosophie nicht berichten, denn Erkenntnis reiche nur so weit wie Erfahrung. Aber dann besteht eben die einzige Erkenntnis über die Transzendenz darin, daß sie der Erkenntnis verschlossen ist, und die Definition bleibt auch diesmal unerschüttert. Hätte man die grundsätzlich unerfahrbare (metaphysische) Wirklichkeit von den philosophischen Objekten ausgeschlossen, so hätte uns z. B. Kant vom Zusammenhang der Erfahrung allein erzählt, aber nicht *über die Unmöglichkeit einer Metaphysik* seine tiefsinnigsten Spekulationen angestellt. Denn das eben setzt voraus, daß er als Philosoph grundsätzlich über jedes Gebiet des Seins glaubte Rechenschaft ablegen zu müssen.

Die wichtigste *Folgerung*, die aus alledem zu ziehen ist, betrifft *das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften*. Da auch die Wissenschaften überall nach Erkenntnis gesetzmäßiger

Zusammenhänge streben, so ist Philosophie in diesem Sinne Wissenschaft. Versteht man aber unter Wissenschaft etwas Engeres, nämlich noch über die bloße Form des Erkenntnisstrebens hinaus die allen positiven, vorhandenen Wissenschaften eigenen Züge, so genügt allerdings Philosophie diesem Begriff von Wissenschaft nicht mehr. Nur also, wenn wir die weitherzigste Definition der Wissenschaft zugrunde legen, — wozu aber bei der Benennung von Erscheinungen, die in der Entwicklung befindlich sind, sehr zu raten wäre, — fallen die gegebenen Disziplinen *und* die Philosophie unter den Begriff der Wissenschaft. Ist Philosophie (in dem Sinne, den wir für sie festgesetzt haben), Wissenschaft (in dem Sinne, den wir mit diesem Worte verbinden), so erhebt sich die Frage: in welchem Verhältnis steht sie zu den Einzelwissenschaften? Daß sie nicht selbst eine Einzelwissenschaft neben anderen Einzelwissenschaften sein kann, da diese auf je einen Objektkreis mit je einem Methodenkreis, die Philosophie auf alle Objektkreise mit allen Methoden gerichtet ist, leuchtet ein. So hat man die Philosophie als die Wissenschaft der Wissenschaften bezeichnet. Aber dieser von Bacon über Fichte bis Wundt oft gebrauchte Ausdruck ist weniger harmlos als man glaubt. Bedeutet er, daß die Philosophie die anderen Wissenschaften aus ihrem Schoße entläßt, oder daß sie aus diesen ihren Bestand summiert? Ist sie hier zeugend oder gezeugt, schöpferisch oder Geschöpf? Kurz, das ganze Problem von der Abhängigkeit und Unabhängigkeit der Philosophie den Einzelwissenschaften gegenüber liegt in dieser Formel verschlossen. Ich deute die Richtung seiner Lösung nur an. Die heute selten mehr verkannte *relative Abhängigkeit* besteht darin, daß die Fülle des Stoffs und der einzelnen Gesetzmäßigkeiten nur von den Sonderdisziplinen geliefert werden kann. Keine Philosophie kann

beim Stand der Dinge diese Last auf ihre Schultern nehmen, und ebenso wenig besitzt sie eine geheimnisvolle Methode, nach Art der spekulativen Rationalisten den Zusammenhang des Seins aus sich heraus zu denken. Die relative Selbständigkeit der Philosophie ist aber damit nicht erschüttert. Dreifach macht sie ihre Rechte geltend. Die Philosophie untersucht die Voraussetzungen der Einzelwissenschaften. Da diese Voraussetzungen in jedes Resultat einer Wissenschaft eingehen, so ändert sich mit ihrer Klärung auch das Ergebnis. Fast alle wissenschaftlichen Ergebnisse sind ein Gemenge wahrer Einsichten und (offener oder latenter) zweifelhafter Voraussetzungen. Der Philosoph zeigt, was an einer Wissenschaft wirklich Wissenschaft ist. Die Philosophie ist das Gewissen der Wissenschaften. Sie fällt den Satz, auf daß die klare Flüssigkeit zurückbleibe. Aber damit ist die selbständige Leistung der Philosophie noch nicht erschöpft. Sind alle Disziplinen philosophisch-analytisch durchleuchtet, so gibt die glatte Summierung ihrer Resultate noch lange keine Einsicht in den Zusammenhang alles Seins. Die eigentliche Tat der genialen philosophischen Produktion den Einzelwissenschaften gegenüber fehlt noch: die Entdeckung dieses Zusammenhangs. Nicht um ein eklektisches Zusammenflicken handelt es sich, sondern um ein originales Zusammenschweißen. Nicht ob der Philosophie verächtlich die Lust [1]), sondern ob ihr nicht aus Ehrfurcht die Kraft dazu gebräche, kann allein die Frage sein. Es ist ihre synthetische Aufgabe: die Philosophie gibt den Wissenschaften die Einheit. Die ganze Frage hat aber noch eine psychologische Seite. Die beiden Aufgaben der Philosophie,

---

[1]) „Die Philosophie hat keine Lust, aus den allgemeinen Ergebnissen der Sonderdisziplinen allgemeinste Gebilde zusammenzuflicken.“ (Windelband.)

Empfängnis und Verarbeitung des einzelwissenschaftlichen Stoffs, beruhen auf verschiedenen Fähigkeiten, die oft miteinander in Kampf geraten. Ein gewisser Grad von Polyhistorie lähmt die philosophische Produktivität. Und so bilden sich in bezug auf die Einzelwissenschaften zwei Arten von Philosophien aus: solche, die ihren Schwerpunkt in die Fülle des zu berücksichtigenden Materials, und solche, die ihn in die schöpferische Kraft neuer Ideen verlegen. Dort erhalten wir eine weitsichtige, aber periphere, hier eine zentrale, aber einseitige Philosophie. Allgemein-menschliche Schranken spotten jedes Versuchs, sie zu überspringen; und so gibt es auch hier nur den Ausweg: der Philosoph soll von den Einzelwissenschaften soviel empfangen, daß seine Produktivität durch die Rezeptivität nicht geschädigt wird.

Um die dunklen Beziehungen aufzuhellen, in welchen die Philosophie zu jenem großen Lebensgebiete steht, das man mit dem vieldeutigen Namen der Religion bezeichnet, muß als Durchgangsfrage noch der Religionsbegriff in derselben Weise und nach der gleichen Methode erörtert werden, die allein (mit Benutzung aber Verbesserung des Sprachgebrauchs) eine eindeutige Terminologie hier schafft. Wir werden uns zufrieden geben, in der überwältigenden Mehrzahl der konkreten gewöhnlich Religion genannten Erscheinungen das allen gemeinsame und für alle typische Merkmal herauszufinden, durch das zugleich diese Erzeugnisse von andern bestimmt zu unterscheiden sind. Auch unsere Philosophiedefinition erhebt nur den Anspruch, die Bemühungen Platos, Spinozas, Kants, Schopenhauers usw., aber nicht die eines zufällig wegen seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten „Fakultät“ Philosoph genannten Mannes zu decken. Es gibt kein Wort, das nicht bisweilen äquivok gebraucht würde und mit dem gleichen

Lautgebilde gelegentlich ganz verschiedene Dinge verträte. Vor zwei Fehlern nun ist bei dem angegebenen Vorgehen besonders zu warnen. Man hüte sich, eine bestimmte Religion (etwa das Christentum) beim Akt der Vergleichung zu bevorzugen, sonst wird der Begriff zu eng; man lege nicht diejenigen Gebilde der Vergleichung zugrunde, in welchen Religion, Dichtung, Wissenschaft, Philosophie ungeschieden in einer Urwiege zusammen lagern, nämlich die frühesten Mythologien, sonst wird der Begriff zu weit. Übt man beiderlei Vorsicht und zieht nur die eigentlichen vom Mutterstamm des Mythus losgelösten Religionen in Betracht, hier aber auch alle, die hellenische und chinesische, die buddhistische und mohammedanische, die jüdische und christliche, sowie die individuellen Religionen der Einzelnen (denn auch hier redet die Sprache von Religion!), so dürfte sich ergeben, daß die Religion ihrem allgemeinsten und reinsten Wesen nach ist: die Stellung unseres Gefühls und Willens zum Weltzusammenhang[1]).

Welche Religion auch immer wir betrachten mögen, der Zusammenhang des Seins wird in ihr so zu gestalten gesucht, daß er dem Wollen, Hoffen und Wünschen des Menschen einen Wert abwirft. Das ist der letzte Zweck, die letzte Aufgabe, die alle Religionen, der Masse und der Individuen, verfolgen. Wenn man oft unter der Religion etwas anderes versteht, so hat man einen der erwähnten Fehler begangen, oder nicht das genügende Feingefühl besessen, gemeinsamen latenten Motiven vollbewußten oder

[1]) Wille und Gefühl werden zusammen genannt, um die psychologisch für uns belanglose Frage nach der Anzahl der emotionalen Elemente hier nicht anzuschneiden.

gar ausgesprochenen gegenüber nachzuspüren, oder man hielt das Fremdartige, mit dem bisher alle historischen Religionen verquickt waren, für den „Kern“ der Sache selbst, d. h. für dasjenige Merkmal, durch das sich die Religion als eine besondere geistige Potenz heraushebt, wert, mit einem besonderen Namen versehen zu werden.

Wird z. B. die Religion als die Lehre von Gott erklärt, so vergißt man, daß es Religionen ohne Gott gibt, wie den Buddhismus, und daß auf der andern Seite in den Philosophien der Gottesbegriff eine ebenso große Rolle spielt wie in den Religionen. Wo aber Gott als ein typisch religiöses Moment auftritt, da wird er immer als das höchste Gut, als der Wert des Daseins angesehen, zu dem unser Wollen Stellung nimmt, und ist eben deshalb eine religiöse Größe. Ja selbst, wer mit Hegel Religion als Verhältnis zur Transzendenz bestimmt — Religion ist „Bewußtsein des Übersinnlichen“ — trifft nicht die Hauptsache. Nur weil der Zusammenhang des Seins in einem transzendenten Brennpunkt sich sammelt, nimmt unser Wille, wo er zum Gesamtsein Stellung nimmt, zu dieser Transzendenz Stellung. Gäbe es aber nichts Transzendentes, oder kulminierte der Weltzusammenhang nicht hier, so wäre eine immanente Religion durchaus möglich, wie sie etwa in Comtes „Kultus der Menschheit“ wirklich wurde. Auch wer den Gebrauch des Wortes Religion von dem Vorhandensein einer autoritativen Tradition abhängig macht, übersieht die Existenz individueller Herzensreligion zu gunsten religiöser gesellschaftlicher Institutionen. Und die Religion als allegorische Einkleidung philosophischer Einsichten fassen, heißt ihren Begriff von den variablen Mitteln statt von den konstanten Zwecken her aufbauen. Auch ein letzter Haupteinwand: daß es doch nihilistische

Religionen gäbe, die das Dasein selbst verneinen, verfehlt sein Ziel; wie bei dem Verzicht auf Erkenntnis des metaphysischen Seins, falls er notwendig würde, dennoch zu diesem Sein unsere philosophische Erkenntnis durch die Feststellung ihrer Grenzen Stellung nimmt, ähnlich verneint hier der religiöse Wille Buddhas das Gesamtsein, aber er ignoriert es nicht. So wird man sich gewöhnen müssen, dem Worte Religion eine größere Spannweite zu verleihen als es meist geschieht. Sonst wird man es zur Bezeichnung einer Lebensmacht für niedere Geister oder zu einer historischen Etikettierung wunderlicher Vorstellungen der Vergangenheit aus seinen stolzen Höhen herabsinken sehen. Aber der Bedeutungswandel der Worte, der mit zunehmender Erkenntnis immer mehr das Vorhandensein des Wesentlichen an einer Sache, die ein Wort bezeichnete, zur alleinigen Bedingung seines Gebrauches macht, wird auch hier auf die geistige Erklärung die sprachliche folgen lassen. Er wird uns immer mehr verstehen lehren, das Wort Religion nicht zu binden an den Glauben an einen Gott oder ein Jenseits, nicht an ein System von Dogmen und Lehrsätzen, nicht an ein historisches Faktum und eine darauf gegründete soziale Organisation mit Machtbefugnis, nicht an eine Summe vieldeutiger Mysterien und Symbole, sondern einzig an die gefühls- und willensmäßige Stellung der Einzelnen zum Weltzusammenhang.

II.

Halten wir nun die gewonnenen Einsichten gegeneinander, so springt aus der Reibung der beiden Begriffe gleichsam wie ein Funke die neue Erkenntnis hervor: in welchem Verhältnis Philosophie und Reli-

gion zueinander stehen. In allen möglichen Verbindungen begegnet man den Zweien, bei feierlicher und profaner Gelegenheit: als befreundeten Schwestern und verfeindeten Rivalinnen, als gleichgeordneten Herrscherinnen in benachbarten Reichen, als Königin und Magd im gleichen Reiche, als ganz ungleichartigen Größen, die einander nicht zu kennen brauchen. Auch hier ist, wie so oft, die mangelnde *Differenzierung* der Begriffe Freund, Feind usw. die Ursache aller Mißverständnisse; und nur das leichtsinnige Verallgemeinern und frühzeitige Verabsolutieren derselben täuscht Gegensätze vor, die in diesem Sinne nicht bestehen.

Philosophie will den Zusammenhang alles Seins erkennen und auf den Verstand, Religion diesen Zusammenhang wertvoll gestalten, d. h. auf den Willen wirken lassen. *Gemeinsam ist beiden nur das Objekt*, der Weltzusammenhang. Aber die Stellung des Menschen zu diesem Objekt ist in Religion und Philosophie eine ganz andere, so verschieden, wie Wollen und Erkennen ja auch verschieden sind. Einen *Apfel* erkennen, ist etwas ganz anderes, als ihn begehren oder verabscheuen, und genau so streng scheiden sich, systematisch genommen, Philosophie und Religion. Verhalten sie sich so zu einander, dann sind sie zwar getrennte Gebiete, aber stehen trotzdem, wie die psychologischen Funktionen, in denen sie wurzeln, in reger Wechselwirkung.

Die Philosophie ist relativ unabhängig von der Religion, und die Religion ist relativ abhängig von der Philosophie: in den Ergebnissen und den Mitteln. In den Ergebnissen ist die Philosophie nicht an irgendwelche Übereinstimmung oder Disharmonie mit der Religion gebunden; sie bleiben genau die gleichen, was auch die Religion dazu

sage. Ob das Weltbild, das sie konstruiert als das wahre oder wenigstens wahrscheinlichste, auch das wünschbare ist, ob es von einem Willen gewollt oder verabscheut wird, unser Gefühl beseligt oder entsetzt, kurz, wie es religiös einzuschätzen ist, geht die Philosophie gar nichts an. Ihr Ergebnis ist nicht um ein Bruchteil wahrer oder falscher, ob ihm die Religion das positive oder negative Wertzeichen erteilt. So gut wie die wahre Beschreibung des Apfels ganz unabhängig ist von der Lusterregung des Apfels und — sofern sie „wahr" ist — in keinem Teile anders ausfallen darf, ob nun nach ihr der Apfel Lust oder Unlust erregt.

Dagegen ist die Religion in ihren Voraussetzungen abhängig von den Ergebnissen der Philosophie. Sie ist ihrerseits an die Wahrheit gebunden, wenn sie diese auch nicht erforscht! Sucht sie ja nicht die Stellung des Willens zu einem imaginären Zusammenhang der Dinge, sondern zum wirklichen; und da dieser nur durch wahre Urteile über ihn, durch seine Erkenntnis zu ermitteln ist, so ist die Religion in ihren Voraussetzungen von der Philosophie abhängig. Wenn ich weiß, daß der Apfel giftig ist, so modifiziert sich meine willensmäßige Stellung zu ihm erheblich. Nun sagt eine ganze Schule: der Zusammenhang alles Seins ist nicht zu erkennen, sondern nur der Zusammenhang der subjektiven Erscheinungswelt. Also steht es der Religion frei, die andere Hälfte, die Transzendenz, aus Willensbedürfnissen heraus zu konstruieren. Hier tritt der „Glaube" an die Stelle des Wissens! Aber zu solchen Konstruktionen findet die wollende Persönlichkeit kein Verhältnis, wenn sie sich ihrer als Willenskonstruktionen bewußt wird. Daher muß, falls die Transzendenz unerkennbar ist, der Wille zu diesem negativen als dem letzten erkennbaren Ergebnis Stellung nehmen. Reine

Phantasiegebilde zu erzeugen, die das Gemüt befriedigen, ist Sache der Kunst, nicht der Religion!

Da die Philosophie erkennende, die Religion wollende Beurteilung verlangt, so ist auch, was die Mittel betrifft, zu diesem Ziele zu gelangen, die Philosophie von der Religion ganz unabhängig. Die eine trifft auf logische Zustimmung, die andere auf Willensbeeinflussung hin die Wahl ihrer Methoden. Die Religion liebt und haßt, jauchzt und bereut, überredet und predigt; die Philosophie beobachtet und forscht, untersucht und begründet, überzeugt und lehrt. Weiter: da die Religion der intellektuellen Voraussetzungen (der jeweilig erreichbaren Erkenntnis des Weltbildes) nicht entraten kann, andererseits abstrakt philosophische Fassungen auf den Willen nicht zu wirken pflegen, so bearbeitet sie diese mit der Phantasie und gießt sie um zu Symbolen und Gleichnissen. Aber diese Symbole müssen den philosophischen Begriffen adäquat sein. Wer den Weltzusammenhang in dem Erlösungsbedürfnis des Grundprinzips erkennt, wird durch den ans Kreuz geschlagenen Christus oder den ins Nirwana eingehenden Buddha diesen Gedanken versinnlichen dürfen; niemals aber durch den ewig zerstückelten, ewig auferstehenden Dionysos, dem Bilde der unerschöpflichen Lebensbejahung. Dies nenne ich die Abhängigkeit der religiösen Mittel von der philosophischen Einsicht.

Die Philosophie ist relativ abhängig von der Religion und die Religion relativ unabhängig von der Philosophie. Hat die Philosophie Werte nicht selbst zu setzen, so doch die Wertsetzungen der Menschen als einen integrierenden Teil im Weltganzen zu berücksichtigen. Diese aber kommen nirgends so tief zum Ausdruck, so auf ihr letztes Ziel bezogen, als in

den Religionen der Völker und Individuen, d. h. dort, wo der Wille zur Gesamtheit des Daseins Stellung nimmt. Aber dadurch, daß sie diese Wertsetzungen als ein Stück des Seins betrachtet, setzt die Philosophie nicht etwa selber diese oder jene Werte. Für die Religion ist das Seiende ein Stück Wert oder Unwert, für die Philosophie sind Werte Stücke des Seienden. Die Philosophie ist also darin abhängig von der Religion, daß sie dieser einen Teil ihres Erkenntnisstoffes entnimmt. Andererseits ist die Religion in ihrem Entschluß, sich zum Weltzusammenhang zu stellen, unabhängig von der Philosophie: was auch diese für ein Weltbild entwerfe; der Akt meiner Willensentscheidung, obwohl durch dieses Weltbild in seiner Richtung bedingt, ist doch niemals durch die Philosophie vorzuschreiben, noch, da es allgemeingültige Willensziele nicht gibt, aus ihr zu ermitteln. Die Religion bleibt freie Tat des individuellen Willens. Mit jeder reinen Philosophie (auch einer atheistischen) ist jede reine Religion möglich. Die Erkenntnis der Beschaffenheit unsres Apfels bestimmt den Willen nicht eindeutig; selbst den vergifteten Apfel kann der Selbstmörder begehren.

„Leicht bei einander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stoßen sich die Sachen." Der systematische Begriff von Religion und Philosophie war durch Abstraktion der den historischen und individuellen Philosophien und Religionen gemeinsamen und diese als selbständige geistige Produkte charakterisierenden Merkmale gewonnen. Aber diese Abstraktion vollzieht das Leben nie. Die Philosophie betrifft die intellektuelle, die Religion die emotionale Reaktion des Menschen auf den Weltzusammenhang. In Wirklichkeit gibt es aber nicht nur erkennende und nur wollende, sondern stets erkennende und wollende Subjekte. Daraus würde

für unser Problem keine Komplikation erwachsen, wenn die Menschen sich stets bewußt wären, wo sie Wissenschaft und wo sie Willenschaft getrieben hätten. Aber bei der Einheit unsrer seelischen Funktionen ist dieses Bewußtsein schwer zu erlangen. So kommt es, daß die individual-psychologischen Formen der Religion als faktische seelische Erlebnisse und Äußerungen des Einzelnen sich nicht decken mit der generell logisch gezeichneten Form, d. h. mit der Form, die diese Erlebnisse annehmen würden, wenn das Individuum sich ganz klar über seine inneren Vorgänge geworden wäre. Und da die Historie stets psychologischen und nicht logischen Motiven folgt, so sehen wir auch die historischen Religionen mit einer Fülle von in unserem Sinn irreligiösen Bestandteilen verquickt. Die einzelnen Religionen glaubten, durch den Willen Wahrheiten ermitteln, die Philosophien, durch den Verstand Werte setzen zu können. Geht logisch und systematisch die Philosophie der Religion voran, so umgekehrt psychologisch und historisch die Religion der Philosophie. Noch ehe man den Zusammenhang der Dinge erfaßt hatte, fühlte und wollte man etwas an und von ihm, und statt abzuwarten, wie die Erkenntnis ihn darstellte, entwarfen die positiven Religionen, von Willensimpulsen getrieben, Weltbilder, die sie als wahr ausgaben. Die Philosophie andrerseits nahm bewußt oder unbewußt mit dem Gemüt Stellung zu ihren eigenen Weltbildern und trug dadurch religiöse Elemente in diese hinein, welche sie nun gleichfalls für beweisbar hielt. Aufgabe aller Klarheit Suchenden ist es, den Grenzüberschreitungen sowohl der historischen Religionen wie Philosophien energisch entgegenzutreten. Auf ihre eigentliche Bedeutung gebracht, sind Religion und Philosophie keine Feindinnen. Aber den historischen Gestaltungen der

Religion muß die systematische Philosophie fast immer feindlich gegenübertreten. Die historischen Gestaltungen der Philosophie kann die systematische Religion fast immer mit gutem Grunde ablehnen. Die religiösen Weltbilder, die unter der fälschenden Willensoptik von der Phantasie entworfen wurden, sind ohne jede Schonung zu bekämpfen. Und dies um so mehr, weil religiöser Dogmatismus grade diese Bilder als von höherer Offenbarung inspiriert und als unantastbar auszugeben beliebt. Allerdings hat der religiöse Affekt in phantastischer Intuition und aus der Intensität von Einzelerlebnissen heraus tiefsinnige Symbole geschaffen, aus denen die Philosophie, übersetzt sie die Symbole in die Sprache der Begriffe, viel lernen kann. Aber auch hier hat sie die bloß sinnbildliche Natur dessen, was die Religion für Wirklichkeit ausgibt, in aller Schärfe aufzudecken. Und eine ähnliche Abweisung kann die Religion jeder wertenden Philosophie gegenüber geltend machen. Aber wichtiger als diese zersetzende Kritik gewisser Bestandteile der einzelnen Religionen und Philosophien ist die positive Einsicht: alle auf Wahrheitserkenntnis Anspruch erhebenden Momente haben aus der Religion, alle auf Werterzeugung Anspruch erhebenden Momente aus der Philosophie auszuscheiden. Wer letzte Wahrheit sucht, muß den reinen Verstand dem Sein als Spiegel gegenüberstellen, wer letzte Werte und Ziele wünscht, muß auf den reinen Willen das erkannte Sein als Reiz wirken lassen. Die reinliche Scheidung der Begriffe hindert nicht, daß in den Einzelpersönlichkeiten Philosophie und Religion aufs innigste vereint sein können; ja, daß die ideale Persönlichkeit als Trägerin des schärfsten Verstandes und des stärksten Willens mit gleich mächtigem philosophischen und religiösen Bedürfnis ausgestattet zu denken ist; daß sie das

Weltgesetz ebenso klar erkennt wie entschieden bewertet, und daß beide Tätigkeiten in der angegebenen Rangordnung sich ablösen. Empedokles und Pythagoras, Fichte und Nietzsche haben bald theoretische Philosophie, bald religiöse Prophetie — oft innerhalb des gleichen Satzes — getrieben. Aber insoweit sie das eine taten, taten sie nicht das andere. Sich davon zu durchdringen, ist erste Bedingung für die endgültige Klärung einer unerträglich schwankenden Ausdrucksweise, in der sich doch nur das Schwanken in der Beurteilung des Sachlichen verrät. Und dieses Schwanken ist nur allzu verständlich. Denn im *Leben* und in der *Einzelleistung* spielen die Aufgaben von Philosophie und Religion dort in einander über, wo sie es nicht sollten und dort nicht, wo sie es sollten. Bald entzündet sich unser Erkennen am Wollen, und der Wunsch wird der — Stiefvater des Gedankens. Bald unser Wollen nicht an der Erkenntnis, und die trüben Folgen des Leichtsinns und Fanatismus bleiben nicht aus. Aber die Flamme der Einzelleistung brennt stets unrein. Die grundsätzliche Aufgabe, an der sie Alle zu arbeiten haben, auf die sie einander revidieren und läutern sollten, geht dahin: *die Philosophie von der Religion und die Religion von der Philosophie zu säubern; um letzten Endes die Religion auf der Philosophie zu erbauen.* Da diese Forderungen aber bisher niemals erfüllt wurden, so ist den *historischen* Formen der Philosophie und Religion gegenüber Feuerbachs Ausspruch am Platze: Keine Religion — meine Religion, keine Philosophie — meine Philosophie.

III.

Die Probe auf die Brauchbarkeit der entwickelten Gesichtspunkte ist der Versuch, von ihnen aus die *Geschichte des Verhältnisses*, das zwischen den einzelnen Religionen und Philosophien tatsächlich gewaltet hat, zu durchleuchten und begreiflich zu machen. In den ältesten *mythologischen* Religionen und religiösen Mythologien werden die Aufgaben der Religion und Philosophie zugleich und durcheinander gelöst. Sie alle sind *Welterklärungen* und *Weltbewertungen*. Hier gibt es keine Philosophie neben der Religion, sondern verstandesmäßige, phantasiemäßige und willensmäßige Weltdeutung liegt in einer Hand, lebt als einheitliches Erzeugnis im Geiste des Einzelnen und der Masse. Auch vom Brahmanismus und Buddhismus sowie von den übrigen orientalischen Religionen, ja noch vom Judentum gilt das gleiche. Von einem Verhältnis zwischen Religion und Philosophie als zwischen getrennten geschichtlichen Mächten kann also hier keine Rede sein. Selbstverständlich sind alle diese Lehren *vorwiegend* Religion (in dem von uns entwickelten Sinne). Das rein verstandesmäßige Weltbegreifen wird nur soweit berücksichtigt, als es für religiöse Willenszwecke notwendig erscheint, und ist durch die Art dieser Gemütsbedürfnisse völlig mitbestimmt. So sagt *Buddha* über den Grundcharakter seiner Lehre: „Wie das große Meer, ihr Jünger, nur von *einem* Geschmack durchdrungen ist, vom Geschmack des Salzes, also ist auch, ihr Jünger, diese Lehre und diese Ordnung nur von *einem* Geschmack durchdrungen, vom Geschmack der Erlösung.“ Man sieht deutlich, wie alles auf ein letztes Willensziel (die Erlösung) abgestimmt wird. Aber um dieses zu erreichen, dazu bedarf es

der Erkenntnis des Weltprinzips und seiner Gesetze. Soweit es dieser bedarf, aber auch nur soweit, leistet sie Buddha. In dieser Eigenschaft nannte er sich der „Erkennende“. Wie stark intellektualistisch (also philosophisch) die „vier heiligen Wahrheiten“ gefärbt waren, weiß jeder, der einmal in die scholastisch spitzfindigen Spekulationen über die „elf Sätze der Kausalitätsreihe“ den Blick geworfen hat. Aber über die zum religiösen Willensziel (dem Herzensbedürfnis zum All) notwendigen Philosopheme geht Buddha nicht hinaus: „So auch, ihr Jünger, ist das viel mehr, was ich erkannt und euch nicht verkündet, als das, was ich euch verkündet habe. Und warum, ihr Jünger, habe ich euch jenes nicht verkündet? Weil es euch, ihr Jünger, keinen Gewinn bringt (!), weil es nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Frieden führt“ usw.

Zu einem Verhältnis geschichtlicher Lebensmächte konnte sich die Stellung der Philosophie zur Religion erst gestalten, als die Abtrennung vom gemeinsamen Mutterstamme vollzogen war. Das geschah, als in Griechenland Philosophen, d. h. Männer auftraten, die eine vorwiegend verstandesmäßige Deutung der Welt betrieben und diese nun neben, gegen, ja über die in der Volksreligion niedergelegte, als soziales und autoritatives Moment weiterlebende, durch Tradition weitergegebene, emotionale Anschauungsweise zu setzen suchten. Zweierlei ist für das Verhältnis der griechischen Philosophie zur Religion bezeichnend: die Unabhängigkeit von, ja die Feindschaft mit der positiven Religion, die Abhängigkeit von, ja die Freundschaft mit der Religion überhaupt. Der Grund liegt darin, daß hier die Religion nicht reine Religion, die Philosophie nicht reine Philosophie gewesen ist. Die griechischen

Philosophen befinden sich von Anbeginn in Opposition gegen den Vorstellungsinhalt der Volksreligion. In der vorsokratischen und nachsokratischen Periode wird der Monotheismus, die Vergeistigung, die Außermenschlichkeit gegen den Polytheismus, die Versinnlichung und Vermenschlichung der Zeus-Athene-Hephaistoskulte ausgespielt; an der Grenze und am Ende beider Epochen setzen Sophisten und Skeptiker ihre Fragezeichen. Für diese innere Unabhängigkeit der Philosophie rächte sich die Religion, indem sie die einzelnen Denker die äußere Abhängigkeit spüren ließ. Wie viele und wie große Philosophen ihr Opfer wurden, ist bekannt. Trotz dieser äußeren Erfolge modelte die griechische Religion ihre Vorstellungen von der Welt und den Göttern immer mehr im Sinne der philosophischen Aufklärung um, und fristete so durch allegorische Ausdeutung ihres Inhalts kümmerlich ihr Leben. Den eigentlichen Punkt aber, auf dem sie der Philosophie die Herrschaft hätte entreißen können, übersah diese Religion. Daß alle Philosophen selbst im Glashaus saßen und darum nicht mit Steinen werfen durften, verkannte sie. Sie alle wollten neben dem Weltverstehen auch das Weltbewerten treiben und zwar mit den Mitteln des Beweises und der Begründung. So lehrten sie eine philosophische Religion, die am gleichen Übel der unbewußten Grenzüberschreitung krankte, wie die religiöse Philosophie, die sie bekämpften. Man braucht nur an die Mythenverwendung bei Plato zu erinnern, oder an jene pathetischen Stellen, an denen die philosophische Begründung, ohne ihrer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* bewußt zu sein, in religiöse Verkündigung umschlägt. Selbst der nüchterne Aristoteles fordert in seiner Ethik, daß der praktische Teil der Philosophie nicht nur vom Willen handle, sondern auf den Willen des Autors und Lesers veredelnd

wirke. Im *Epikureismus* und *Stoizismus* ist der *Weise* eine Persönlichkeit, die mit ihrem Willen den Sinn des Weltgeschehens, wie sie ihn erkennt, *bejaht* und, bis ins Einzelne der Lebensführung diesen Willen durchbildend, Andere zu gleicher Haltung auf dem Wege *theoretischer Beweise* zu bestimmen sucht. Diese Eigenschaft der griechischen Philosophie: allgemeinreligiöse Elemente in sich zu bergen und positivreligiöse Inhalte abzustoßen, erlitt eine Ausnahme in dem großen Kampf gegen den neuen Glauben, dem man sich noch ferner als dem alten fühlte. Die stets latent vorhanden gewesene allgemeinreligiöse *Form* ergreift nun auch den *Inhalt* der *positiven* Religion und in der Bewegung des Neuplatonismus und Neupythagoreismus sucht man unter gewaltsamer Umdeutung, aber unter Beibehaltung der Volksgötter die Zeusreligion vor der Christusreligion zu retten.

Da der Kampf mit einer Niederlage endete, so fragen wir: wie verhält sich die *christliche Religion* zu der gleichzeitigen Philosophie? Die Lehre Christi ist die relativ reinste, d. h. von philosophischen Zutaten freieste aller bisherigen Religionen. Daher steht in ihrem Mittelpunkt als eine Beschaffenheit des Gemüts: die *Liebe*; die Liebe zum Urquell, der den Zusammenhang alles Seins bedingt, die Liebe zu den Wellen, in denen dieser Quell gleichmäßig lebt. Liebe zu Gott und dem Nächsten sind die vornehmsten (nicht Erkenntnisse, sondern) Gefühls- und Willensqualitäten dem Weltganzen gegenüber. Zunächst Willenseigenschaften Christi selbst und sodann als von ihm gewollte Eigenschaften Anderer, seine *Gebote*. Die Ausgestaltung derselben, die willensmäßige Bewertung der einzelnen Zustände, Gesinnungen, Handlungen ergibt die große Umwertung der antiken Werte. Ganz folgerichtig wird der „Haupt-

beweis“ für diese Ober- und Unterwerte nicht theoretisch, sondern praktisch geführt; einmal durch die Form der Predigt, des Gleichnisses, der Erbauung, sodann durch das Leben Christi, gemäß dieser Willensrichtung geführt bis zum qualvollen Kreuzestod. Aber Predigt und Märtyrerleben beweisen immer nur die Stärke eines Willens, nie die Wahrheit einer Erkenntnis. Immerhin gibt es auch bei Christus einen gedanklichen Unterbau, der nicht aus der Wissenschaft und Philosophie, sondern aus der Läuterung der jüdischen Religion gewonnen wurde. Aber dieser Bau ist einfach und unscheinbar, luftig und dehnbar; die Existenz eines gütigen Gottes, die gleichmäßige Abhängigkeit aller Geschöpfe von diesem Gott, die Begriffe der Gotteskindschaft und Menschenbrüderschaft bilden eigentlich seinen ganzen Inhalt. Wäre diese Religion in ihrer ursprünglichen Reinheit erhalten geblieben, d. h. mit diesem Minimum theoretischer Voraussetzungen, so hätte die Philosophie sich wenig mit ihr zu befassen gehabt.

Aber aus der Religion Christi wurde etwas ganz anderes, wurde die christliche Religion und schließlich die offizielle Lehre der christlichen Kirche. Immer mehr Erkenntnisbestimmungen, und, da es sich um den Weltzusammenhang dabei handelt, philosophische Bestimmungen gingen in sie ein. Die Natur Gottes, das Verhältnis zwischen Christus und Gott, Gott und Welt sollte zu begrifflicher Klarheit erhoben und in bestimmten „Glaubenssätzen“ niedergelegt werden; nicht gemäß logischen Bedürfnissen, sondern in Anlehnung an Aussprüche einer Autorität von noch dazu zweifelhafter Überlieferung. Die dogmatische Periode begann. Damit tritt das Verhältnis der Religion zur Philosophie geschichtlich in ein neues Stadium. Bei der Entwicklung der regula fidei war philosophische Arbeit

mit wirksam, aber nicht in getrennten, sondern in den gleichen Persönlichkeiten. Die Kirchenväter, an ihrer Spitze Augustin, waren Philosophen und Theologen.

So war schließlich aus dem Christentum ein mit Gedanken ganz gesättigtes System geworden. Wie stellte sich nun zu diesem abgeschlossenen Systeme die Philosophie? Nicht wie es zu erwarten gewesen wäre. Im Mittelalter, als es wieder eine besondere Philosophenkaste gab, rebellierte diese nicht gegen den Vorstellungsinhalt der kirchlichen Religion, der aus ganz anderen als philosophischen Motiven entsprungen, aus philosophischen Behauptungen zum guten Teil bestand; sie trat vielmehr ganz in den Dienst der Kirche über. Die scholastische Philosophie kam ihrer Aufgabe, den Seinszusammenhang zu erkennen, so nach: daß sie ein fertiges System von Anschauungen darüber ungeprüft hinnahm und — zu begründen suchte; ein System, entstanden, um Herzenswünsche zu befriedigen, ausgebaut mit nur Bruchstücken logischer Gedankenarbeit, im übrigen durch autoritative Machtbeschlüsse von Konzilien! Trotz dieser Magddienste an die Religion trägt doch die mittelalterliche Philosophie nie selbst einen prophetisch-apostolisch-religiösen, sondern einen durchaus nüchternen, kühlen, wissenschaftlichen Charakter. Also hier haben wir das umgekehrte Verhältnis wie im Altertum: der Inhalt wird der positiven Religion entnommen, die Form bleibt rein gedanklich und durchaus irreligiös. In der Antike hatten wir den Widerspruch der philosophischen Vorstellungen mit den Inhalten der positiven Religion sowie die religiöse Form der einzelnen Philosophien hervorzuheben. So wurde im Mittelalter der Höhepunkt des Mißverständnisses zwischen beiden Geistesmächten erreicht. Die Religion hatte sich selbst verloren, indem sie sich mit Erkenntnis gefüllt hatte, die Philosophie, indem sie

Erkenntnisse von zweifelhaftem Ursprung zu stützen suchte. Statt Trennung und Frieden eine Vereinigung, die zum Kampfe führen mußte.

Und der Kampf blieb nicht aus. Die Philosophie war die erste, die sich auf ihre Rechte und Pflichten besann. Schon gegen den Schluß der scholastischen Periode wurde eine Trennung der Gebiete angebahnt. Aber das wahre Kriterium für diese Trennung fand man nicht. Man schied nämlich nicht nach Bewertung und Erkenntnis des gleichen Objekts, sondern nach verschiedenen Objekten der Erkenntnis. Indem der Kreis der „geoffenbarten“ Wahrheiten immer vergrößert wurde, teilte man die gesamte übersinnliche, transzendente, metaphysische Welt der Religion und dem Glauben zu, zur Bearbeitung in kirchlich-dogmatisch-christlichem Geiste; die sinnliche, empirische, immanente Welt fiel der Philosophie und dem Wissen anheim. Doch dabei beruhigte sich die Philosophie nicht. Auf ihre Aufgabe, den Zusammenhang alles Seienden zu erforschen, sich besinnend, zog sie auch die unerfahrbare Wirklichkeit in den Bereich ihrer Spekulation. Das taten die großen Metaphysiker des 17. Jahrhunderts, Descartes, Spinoza, Leibniz. Anfangs in der Form der „doppelten Wahrheit“: Gelangt die Philosophie in metaphysischen Fragen zu anderen Ergebnissen als die positive Religion, so sind diese Ergebnisse nur philosophisch wahr, aber theologisch falsch. Und die theologische Wahrheit hat den Vortritt; für ernsthaft Gläubige unter aufrichtiger Zustimmung, für Aufgeklärtere nur unter einer diplomatischen Verbeugung, um sich vor üblen Folgen zu sichern.

Als die Lehre von der doppelten Wahrheit schwand, wurde von der immer kühner werdenden Philosophie das ganze Gebiet der Religion usurpiert. Die Ver-

kündigung einer allgemeinen Vernunftreligion, die ohne Rücksicht auf Offenbarung und den Inhalt irgend einer positiven Religion bewiesen werden konnte, war die Tat der englischen Freidenker des siebzehnten, das Bekenntnis der französischen und der deutschen Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts. Daß die Philosophie in ihrem Ergebnis unabhängig von der Religion, der Erkenntnisinhalt der positiven Religionen abhängig von seiner philosophischen Sanktion gemacht wurde, war der gesunde Kern der Bewegung. Aber daß damit die Religion völlig durch Philosophie ersetzt werden sollte, war kurzsichtig. Wie im Mittelalter die Religion, so war jetzt die Philosophie weit über das Ziel hinausgeschossen. Denn eine philosophische Vernunftreligion wäre gar keine Religion, sondern als ein theoretisches System durchaus reine Philosophie. Ein vernünftiges Religionssystem ist genau so unsinnig wie ein religiöses Vernunftsystem. Das eigentliche specificum der Religion, kein Wissen, sondern ein Wollen zu sein, wird dabei von Grund aus verkannt. Die Kirche klärte die Philosophie nicht über deren Fehler auf. Statt innerlich, rächte sie sich, wie üblich, äußerlich: Descartes Werke wurden auf den Index gesetzt, Spinoza aus der Gemeinde gestoßen, Wolff von Halle vertrieben!

Den nächsten Fortschritt in der richtigen Auffassung des Verhältnisses vollzieht Kant. Kant sieht klar, daß Religion Sache des Willens, Philosophie Sache des Verstandes ist. Aber indem er glaubte, der Verstand könne nur die phänomenale Welt erkennen und die Religion habe es nur mit der transzendenten Welt zu tun, ließ er auch die Inhalte, die religiös gewollt werden, nicht philosophisch erkannt werden, sondern aus dem Willen selbst erwachsen. Gott, Freiheit, und Unsterblichkeit will der Wille Aller; also sind

sie! Volo, ergo sunt. So schuf sich doch wieder die Religion ihren eigenen Stoff durch eine Zwitterfunktion von erkennendem Wollen und wollendem Erkennen. Die rein emotionale Natur der Religion wurde nicht gewahrt, und statt des gemeinsamen Objekts mit der Philosophie gab es wieder verschiedene Objekte. Hier fällt also Kant auf den Standpunkt der verklingenden Scholastik zurück; nur daß die Aufklärung über das religiöse Objekt nicht aus dem kirchlichen, sondern aus dem moralischen Glauben bei ihm erwächst.

Den Fehler, Religion und Philosophie getrennte Objekte zuzuweisen, heben Hegel und Schopenhauer, fast überall sonst Antipoden, wieder auf, übersehen aber das emotionelle Wesen der Religion zu gunsten der phantasiemäßigen Ausdrucksweise dieses Wesens, indem beide die Religion symbolisch und allegorisch darstellen lassen, was die Philosophie begrifflich und abstrakt erkennt. Religion ist Volksmetaphysik. Schleiermacher verbessert auch diesen Irrtum noch und stellt den Unterschied von Religion und Philosophie unter allen geschichtlich aufgetretenen Denkern am fortgeschrittensten dar. Beide behandeln das nämliche Objekt, das Universum, aber in verschiedener Weise: „denn nur dadurch kann Dasjenige, was dem Stoff nach einem Anderen gleich ist, eine besondere Natur und ein eigentümliches Dasein bekommen.“ Und während ihm Philosophie die Erkenntnis des Universums ist, bestimmt er die Religion als den Geschmack für das Unendliche, als absolutes Abhängigkeitsgefühl, Philosophie als die höchste objektive, Religion als die höchste subjektive Funktion des menschlichen Geistes. Die Befangenheit in der positiven Religion, die Schleiermachers freie Auffassung hinderte, sich voll zu entfalten, streifte ab und ging so noch über ihn hinaus: Fr. Nietzsche. Er zeigte durch die Tat, daß auch eine

atheistische Religion möglich sei, wie bereits Schleiermacher an den kühnsten Stellen seiner Reden behauptet hatte, daß bei jeder Auffassung vom Zusammenhang des Seienden, also, nach uns, bei jeder Philosophie willensmäßige Stellungnahme, d. h. Religion möglich sei. Und er zeigte weiter, daß diese Stellung rein individuelle Willenssache ist. Nur die Wirkung der Objekte auf die Erkenntnis ist für alle Subjekte die gleiche, die Wirkung auf den Willen nicht. Jedermann muß anerkennen, daß der freischwebende Apfel ungestützt zur Erde fällt, aber niemand muß ihn essen wollen. In unserer Sprache: nur die Philosophie ist allgemeingültig, und wenn sie es wegen der Komplikation ihrer Probleme noch zu keiner abschließenden Lösung gebracht hat und niemals bringen wird, so ist doch jeder Schritt auf ihrem Wege grundsätzlich für Alle nachprüfbar. Aber nehmen wir einmal an, daß unser vollendeter Verstand diese Gesetzlichkeit des Gesamtseins mit einem Blicke überschaute, so würde dieser allgemeingültigen Philosophie keine allgemeingültige Religion zugeordnet sein; auch dann nicht, wenn wir unseren Willen im nämlichen Grade, aber unter Beibehaltung seiner Art gesteigert denken. So gibt es keine bindende Norm für den religiösen Willen, zu einem wie auch immer erkannten Weltwesen Ja oder Nein zu sagen. Aber hat auch Nietzsche, um berechtigt gefürchteten Mißdeutungen und Verwechslungen zu entgehen, den Namen Religion für die freie, willensmäßige Stellung zum Dasein vermieden, ja diese Funktion geradezu als Philosophie bezeichnet und so terminologisch das Gegenteil unseres Vorschlages befürwortet, so sollten wir doch, nicht zum mindesten durch die sachlichen Aufklärungen Nietzsches belehrt, den Mut haben: das Wort Religion nur zur Bezeichnung ihres reinsten Typus zu verwenden.

Daß diese freiere Auffassung von der Kirche und den offiziellen Vertretern der Religion nicht anerkannt wird, ist selbstverständlich. Da wird noch ruhig mit „Dogma“ und „Offenbarung“ weitergearbeitet. Aber auch bei den führenden Kulturgeistern ist Schleiermachers Auffassung nicht durchgedrungen. Ein Teil glaubt immer noch: die Philosophie könne an der Religion ihre letzten Schranken finden (wie der moderne Thomismus); ein anderer Teil: die Philosophie könne jemals die Religion ersetzen (wie die pseudowissenschaftliche Aufklärung); ein dritter stürzt sich in den philosophischen Positivismus oder in den religiösen Mystizismus oder in beide zugleich und bricht alle Beziehungen zwischen Philosophie und Religion ab. Demgegenüber ist aufs schärfste zurückzuweisen: daß die Religion als solche erkenne, daß die Philosophie als solche wolle. Systematisch sind beide streng zu scheiden; doch so: daß die Religion die Philosophie zur Voraussetzung hat, die Philosophie in die Religion einmündet. Dann erst ist keine Verfälschung philosophischer Erkenntnisse durch sogenannte religiöse Wahrheiten, dann erst ist keine Verschiebung religiösen Fühlens und Wollens zu befürchten durch von der Philosophie angeblich erkannte Werte. Was Schleiermacher vor über hundert Jahren in den Wind sprach, sollte nun endlich Ohren finden: „Wie dem aber auch sei, und wie lange ein solcher Augenblick noch verziehe; neue Bildungen der Religion müssen hervorgehen und bald, sollten sie auch lange nur in einzelnen und flüchtigen Erscheinungen wahrgenommen werden. Aus dem Nichts geht immer eine neue Schöpfung hervor und Nichts ist die Religion fast in Allen der jetzigen Zeit, wenn ihr geistiges Leben ihnen in Kraft und Fülle aufgeht.“



Kunst und Philosophie bei Richard Wagner



Daß Richard Wagner, sein Werk und seine Persönlichkeit, unter grundsätzlich verschiedenen wissenschaftlichen Gesichtspunkten behandelt werden können, steht für jeden, der überhaupt den Erscheinungen des Geisteslebens seine Aufmerksamkeit zuwendet, außer Zweifel. Die Analyse seiner Werke, Schriften und künstlerischen Taten verfällt den systematischen und historischen Zweigen der Musikästhetik und Poetik. Daß Wagners Musikdramen (wenn wir von der Mitwirkung der bildenden Künste bei ihnen absehen) in dieser doppelten Beziehung gewürdigt werden können, wird immer deutlicher begriffen; in höherem Maße etwa seit und vielleicht dank Ernst von Wildenbruchs eindringlichem Bekenntnis zu dem Dichter Wagner, den Wildenbruchs Abhandlung „über das deutsche Drama" „den genialsten Dramatiker" seit Schiller nannte. Die Persönlichkeit und ihre Schicksale voll Leiden und Kämpfen, Siegen und Niederlagen, zu Beginn verachtet und verspottet, danach im unruhigen Lichte wechselnder Beleuchtungen erscheinend, aber zumal seit der Veröffentlichung der Briefe an Liszt und Mathilde Wesendonk zu immer klarerer Eindeutigkeit für den Beschauer erhoben, geben einer wissenschaftlichen Biographie Gelegenheit zu fruchtbarer Betätigung. Und hinter der Ergründung der tatsächlichen Beschaffenheit erhebt sich überall die große Wertfrage, auf deren Bewältigung Friedrich Nietzsche sich mit der ganzen Macht seiner philosophischen

Beredsamkeit stürzte: die Beurteilung des Werkes und des Mannes.

Zu diesem Kreise ernster Aufgaben, die auf dem Wege des Essays und Feuilletons jedenfalls nicht zu lösen sind, gesellt sich die Zergliederung der Wirkungen, die Wagner auf seine, auf unsere Zeit geübt. Diese greifen weit hinaus über die neuartige Erregung der Sinne mit ihren physiologischen, oft pathologischen Folgen, über die Mitarbeit des Denkens, die Wallungen des Herzens, greifen hinein in die Taten und Handlungen des Lebens, in die reformatorischen Bemühungen der Komponisten, der Dirigenten, Bühnenleiter und Sänger, durch das politische und sonstige Parteigetriebe hindurch, bis in die Tiefen ethischer und religiöser Wertgefühle, welche der tondichterische Verklärer des Mitleids und der Entsagung in mancher Hinsicht auf vorlutherische Regungen des Urchristentums zurückwarf. Richard Wagner als Ursache von Wirkungen — was ließe sich unter dem Titel nicht alles erforschen und behandeln! Von der kulturgeschichtlichen Wichtigkeit dieses Gesichtspunktes durchdrungen hat Karl Lamprecht im ersten Ergänzungsbande zur deutschen Geschichte das Gesamtkunstwerk Wagners geradezu als die Quelle der modernen Kultur bezeichnet, als „den großen Bruch im Damme der Zeit, durch den die Wasser eines neuen Seelenlebens unaufhaltsam einströmten“. Und auch hier wieder das schwer lastende Fragezeichen: nach dem Wert von alledem, nach dem Segen oder Fluch dieser Wirkungen!

Aber aus der Fülle der Probleme ist eines noch nicht genannt: das Verhältnis von Kunst und Philosophie bei Richard Wagner. Es steht zu den übrigen in enger Beziehung. Nicht als ob es sie einschlösse, seine Lösung sie mit beantwortete; aber es erhebt sie alle in

eine höhere Schicht und reinere Luft, die das Ansehen der einzelnen Wert- und Tatsachenfragen im Guten wie im Schlimmen zu verändern vermag. Darüber wird am Schlusse unserer Ausführungen noch einiges zu sagen sein. Bis dahin nimmt die Eigenart des Verhältnisses zwischen Kunst und Philosophie bei Richard Wagner unsere ganze Aufmerksamkeit in Anspruch. Und zwar tut man gut, hier zwei Gesichtspunkte reinlich von einander zu sondern: 1. Wie verhalten sich der Künstler Wagner und der Philosoph Wagner zu einander? 2. Wie verhalten sich das Wagnersche Kunstwerk und die Philosophie zu einander? Die erste Frage betrifft Beziehungen zwischen verschiedenen Betätigungen in der geistig zeugenden Persönlichkeit, betrifft die Psychologie des Künstlers und Philosophen. Die zweite Frage aber geht auf die Beziehung zwischen sachlichen, von der Person loslösbaren Erzeugnissen und trägt einen im weiteren Sinne logischen Charakter. Beide Teilprobleme umschließen eine allgemeine und eine spezielle Aufgabe: die Skizzierung allgemeiner Relationen zwischen künstlerischer und philosophischer Betätigung in der gleichen Persönlichkeit, zwischen Kunstwerk und Philosophie; und im einzelnen die Anwendung auf den Fall Wagner.

I.

Wie verhalten sich der Künstler und der Philosoph Wagner zu einander?

Sucht man in groben Umrissen künstlerische und philosophische Betätigung gegen einander abzugrenzen und daraus die möglichen Beziehungen zwischen den beiden Geistesfunktionen herzuleiten, so wäre folgendes zu erinnern: der Philosoph in dem Sinne, in dem wir das Wort hier ge-

brauchen wollen, ist ein Mann der Wissenschaft. Er strebt nach Wissen, und zwar nach universellem Wissen; nicht nach Vielwissen und Polyhistorie (die kann er eventuell als Mittel gebrauchen), sondern nach Wissen vom Universellen. Denn die allgemeinsten Gesetzmäßigkeiten im Reiche der Wirklichkeit und der Werte zu ermitteln, bildet sein eigentümliches Forschungsziel. Ich sage: der Philosoph in dem Sinne, in dem wir das Wort hier gebrauchen wollen; denn Worte hängen nicht naturgesetzlich an den Dingen, die sie bezeichnen; sie sind willkürliche Benennungen, und darum ist es möglich, jede Verbindung von Wort und Sache auch durch unseren Willen zu lösen und aufzuheben. An den Worten Philosoph und Philosophie wurde diese Möglichkeit — das Schicksal aller Worte — bekanntlich oft genug zur Wirklichkeit. Gerade in jüngster Zeit ist wieder der Vorschlag laut geworden, den Namen des Philosophen nur für die Verkörperer weiser Lebenshaltung, oder gar für prophetische Wertgesetzgeber zu verwenden, vielleicht auch den künstlerischen Bildungstrieb als notwendigen Bestandteil einer Philosophenseele zu fordern. Es ist hier nicht der Ort, andere Terminologien zu bekämpfen, oder die unserige zu verteidigen. Diese galt es nur aufzustellen, um uns beim Gebrauch eines vieldeutigen Wortes vor Mißverständnissen zu schützen. Nachdem dies geschehen, kümmert uns nicht mehr die terminologische Frage: was mit dem Worte Philosoph zu bezeichnen sei, sondern einzig die sachliche: wie die geistigen Typen, die wir Philosophen nennen wollen, zu jenen Geistestypen, die wir Künstler nennen wollen, sich wohl verhalten mögen.

Treibt der Philosoph Wissenschaft, so strebt er, wie jeder Wissenschaftler, nach Erkenntnis, nach Wahrheit, und, wo diese nicht erreichbar, nach allgemein gültiger Wahrscheinlich-

keit, d. h. nach Urteilen, die auf der objektiven Seite mit Erfahrung und Denken in größtmöglicher Übereinstimmung sich befinden, auf der subjektiven Seite in ihm und anderen Subjekten ein intellektuelles Zustimmungs-, Überzeugungs-, Evidenzgefühl auszulösen vermögen. Der Gegenstand, über den er seine Urteile fällt, ist die Wirklichkeit, im Gegensatze zu einer Welt willkürlicher Gedankengebilde, fiktiver Wesenheiten. Auf den letzten Zusammenhängen in diesem Wirklichkeitsgebiete ruht der sinnende Blick des Philosophen. Das Ausdrucksmittel aber, in dem er die Wahrheit über die Wirklichkeit gewinnt, ist wiederum für alle Wissenschaft und darum auch für die Philosophie das gleiche: denkende Verarbeitung des anschaulich gegebenen Stoffes zu Begriffen. Jedes wissenschaftliche Ergebnis ist ein begriffliches Urteil, ganz gleich ob es über die alleranschaulichsten Gegenstände wie Töne und Farben oder über die abstrakteste Materie wie die Formen der Syllogismen Aussage macht.

Und dieser philosophisch-wissenschaftlichen tritt nun die künstlerische Geisteshaltung gegenüber. Von einer Erklärung des Wortes Künstler dürfen wir absehen; denn es ist nur harmlosen und sofort durchschaubaren Äquivokationen ausgesetzt, die aus einer Gegenüberstellung wie Kunstwerk und Kunststück, Seilkünstler und Tonkünstler, sofort erhellen. Orientiert man auch die Tätigkeit des Künstlers (als des Schöpfers von Kunstwerken) nach Ziel, Gegenstand und Ausdrucksmittel, so leuchtet ein: der Künstler ist nicht auf Kennen, sondern auf Können aus. Er sucht nicht Wahrheit, sondern Schönheit; auf der objektiven Seite nicht Übereinstimmung mit Denken und Erfahrung, sondern harmonische Einheit in der Mannigfaltigkeit, und auf der subjektiven Seite nicht intellektuelle Zustimmung, sondern, bei sich und Anderen, ästhetisches Wohlgefallen. Und sein Gegenstand

scheint weiter zu sein als der Gegenstand des Gelehrten. Denn der Künstler sucht die Schönheit sicher auch in der Wirklichkeit — man denke nur an ein Porträt Holbeins oder an eine Landschaft Hobbemas — und vielleicht noch in einer fiktiven Welt der Riesen und Feen, der Drachen und Einhorne. Doch bleibe dahingestellt, in wieweit diese fiktiven Gegenstände, die der Künstler formt, nur manchmal oder stets bloß zu den symbolischen Darstellungsarten zu rechnen sind, mit denen auch er letzten Endes auf Momente der Wirklichkeit abzielt. Die Ausdrucksmittel dagegen, in denen er seine Ergebnisse niederlegt, sind im Gegensatz zur begrifflichen Denkarbeit des Forschers, sinnliche Anschauung und Phantasie. In dieses Material kleidet er die Schönheit; vorwiegend in die direkte, unmittelbar sinnfällige Anschauung: der Maler, Bildhauer, Baumeister, Musiker; vorwiegend in die indirekte, mittelbare Phantasieanschauung: der Dichter, der nur die Worte als unmittelbar sinnliches Material verwendet, deren Bedeutung aber seine und unsere innere Einbildungskraft allein erschauen kann.

Es braucht wohl kaum betont zu werden: mit der Erwähnung der genannten Merkmale, wie Wahrheit und Schönheit, Anschauung und Begriff, wirkliche und fiktive Welt, Sinnlichkeit und Phantasie, wollen nur allerallgemeinste Tatbestände getroffen sein, die jenseits der verwickelten Probleme stehen, welche aus einer näheren Abgrenzung dieser Begriffe erwachsen; Unterschiede elementarster Art, die durch den Mangel einer Entwicklung ihrer näheren Bestimmungen und Bedingungen nicht verwischt noch verdunkelt werden können. Halten wir uns diese Einschränkung vor Augen, so verhält sich der Künstler zum Gelehrten, also auch zum Philosophen, wie der Schönheitsucher zum Wahrheitsucher, wie der Denker zum Schauer, und nur

der Gegenstand, auf dessen Bewältigung sich beide werfen, kann der gleiche sein.

In welche Beziehungen können nun Künstler und Philosoph zu einander treten innerhalb derselben Persönlichkeit? Fragen wir nicht so sehr nach den logischen Möglichkeiten wie nach den psychologischen Tatsächlichkeiten, die sich hier vorfinden, so heben sich drei Grundtypen ungezwungen heraus.

Die betreffende Persönlichkeit kann beide Veranlagungen besitzen und sie ganz getrennt von einander, zu verschiedenen Zeiten und also auch an verschiedenen Werken ausüben. Dieser Typus ist bald Künstler, bald Philosoph, bald Erkenner, bald Bildner, bald mit dem Werkzeuge des Begriffes, bald mit dem der Anschauung an der Arbeit; aber in der jeweiligen Schaffensweise bleibt er ganz oder doch vorwiegend befangen. So war Sokrates zu Zeiten Bildhauer, zu Zeiten Philosoph; Herbart betrieb neben seinen streng philosophischen Studien die Komposition; Hobbes verfaßte eine lateinische Übersetzung Homers. Oder um aus der Reihe der Männer, in denen die künstlerische Begabung überwog, Beispiele herauszugreifen: Leonardo da Vinci sann in den Pausen künstlerischen Schaffens über naturphilosophische und erkenntnistheoretische Fragen nach; Heinrich Heine stellte seinen lyrischen Ergüssen eine „Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ an die Seite. Bei den charakteristischsten Vertretern dieser Gattung spielt die künstlerische Funktion in die Philosophie und vice versa genau so wenig hinein wie beliebige andere Beschäftigungen, so wenig etwa, wie Spinoza in seine Philosophie Brillen hineinschliff, oder Goethe in seinen Gedichten Ministerialverordnungen unterbrachte. Weiter beobachtet man, daß die

philosophische und künstlerische Begabung, wo sie sich in getrennten Werken und jede in möglichster Reinheit entladen, niemals in gleicher Stärke in ein und demselben Individuum auftreten, sondern daß die eine oder andere Fähigkeit bedeutend überwiegt.

Verwickelter, aber auch bemerkenswerter gestaltet sich das Verhältnis zwischen Künstler und Philosoph im zweiten Typus. Hier gibt sich nicht derselbe Mensch beiden Beschäftigungen zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Werken hin, sondern zu gleicher Zeit und am gleichen Werke. Dadurch entsteht eine Kreuzung der Funktionen: der nämliche Inhalt soll dann als schön gefallen, als philosophisch wahr überzeugen; begriffliche Gedanken sollen anschaulich gemacht, anschauliche Gestaltungen begrifflich erwiesen werden.

Die harmloseste Form dieser Vereinigung zeigt sich dort, wo nur der Ausdruck, das Gewand mit künstlerischen, der geistige Gehalt mit philosophischen Absichten und Werkzeugen gefertigt ist. Von dem Gegenstück: philosophischer Intention der Form bei künstlerischer Intention des Inhaltes darf als von einem selten beobachteten Befunde abgesehen werden. Die Verbindung von künstlerischer und philosophischer Betätigung ist bei diesen Vorläufern des zweiten Typus zwar nicht so gelockert wie in den früher erwähnten Fällen, denn sie zeigt sich am gleichen Werke; aber da sie ganz andere Teile dieses Werkes betrifft, so ist sie von geringer Innigkeit. Die Schriften englischer Philosophen, wie Berkeley und Hume, mögen als Beispiele dafür dienen, wie künstlerischer Stil des Ausdrucks nur die gefällige Hülle beherrscht, unter der streng philosophische Gedanken einzig nach begrifflicher Klarheit und Wahrheit ringen.

Wo aber der Geist der schönen Form und des philosophischen Inhaltes in einander überströmen, da erwächst

unter den Händen des Künstler-Philosophen die Schöpfung als Ganzes aus innerlich verschiedenen Geisteskräften; sei es, daß sie ganz durchsetzt wird von Äußerungen ihres doppelten Ursprunges, sei es, daß sie in ihrer Totalität in den Dienst einer fremden Bestrebung gestellt wird. Meist wird auch hier einer der Bewußtseinsfunktionen die Führung zufallen; aber in gewissen Grenzfällen finden sich beide zu gleicher Höhe gesteigert. Unter den Philosophen denke man an Plato, Giordano Bruno, Schopenhauer, bei denen schöne Gleichnisse und erhabene Bilder oft genug an die Stelle überzeugender Beweise treten; unter den Künstlern an die Maler philosophischer Allegorien wie Sascha Schneider, die Musiker philosophischer Programme wie Richard Strauß, lehrhafte Fabeldichter wie Lafontaine, Äsop, Gellert; während man z. B. bei Montaigne oder Nietzsche schwanken kann, ob sie mehr den künstlerischen Philosophen oder den philosophischen Künstlern beizuzählen sind.

Der dritte und letzte Typus des fraglichen Verhältnisses in einer Persönlichkeit kommt nun dort zustande, wo sich Künstler oder Philosoph gar nicht zweier getrennter Begabungen zu erfreuen brauchen, sondern mit rein künstlerischen oder rein philosophisch-wissenschaftlichen Funktionen den gleichen Gegenstand bewältigen. Ziele und Mittel bleiben verschieden; das Objekt, an dem das Ziel erreicht, die Mittel angewandt werden, ist identisch. Genau so wie Tier- und Blumenmaler mit Zoologen und Botanikern, die Verfasser historischer Romane und Dramen mit Geschichtsschreibern, Soziologen und Psychologen auf dem gleichen Felde, freilich in sehr verschiedener Absicht, zusammentreffen, so kann auch der Künstler, wie mit jedem Gelehrten, den Gegenstand seiner Arbeit mit dem Philosophen teilen, kann er die letzten Welt- und Wertgesetze zum Stoffe ästhetischer

Formung erwählen. Michelangelo als Schöpfer der Deckengemälde in der Sixtina, Beethoven als Komponist der IX. Sinfonie, Goethe als Dichter des Faust, befinden sich in dieser Lage. Hier ist der Künstler oft nicht imstande sein eigenes Werk philosophisch auszudeuten.

Bisher haben wir der Einfachheit halber von reinen Typen gesprochen und die Beispiele möglichst darauf hin einzustellen gesucht, daß eine einzelne Persönlichkeit auch nur einer der entwickelten Gruppen zugehörte. Nun ist es an der Zeit zu betonen, daß von denjenigen Erscheinungen, bei denen überhaupt von einem tieferen Verhältnis zwischen Künstler und Philosoph gesprochen werden kann, gerade die bedeutendsten oft genug zugleich verschiedene Gestaltungen dieses Verhältnisses verwirklichen. Das leuchtet sofort ein, wenn wir zu der spezielleren Frage übergehen:

Welchem der gezeichneten Typen ist Richard Wagner zuzuordnen? Hier kann die Antwort nur lauten: allen dreien, aber einem jeden in verschiedenem Maße und in besonderem Sinne. Gewiß hat Wagner in getrennten Werken und zu getrennten Zeiten den Philosophen und den Künstler in sich walten lassen. Denn neben seinen Kunstwerken stehen, räumlich und zeitlich getrennt, die philosophisch-theoretischen Abhandlungen. Wenn auch nur wenige Titel wie „Religion und Kunst“, „Heldentum und Christentum“ den philosophischen Inhalt hindurchblicken lassen, so ergibt schon ein flüchtiger Blick in die Schriften „Beethoven“ oder „Oper und Drama“ die Einsicht, daß auch die Abhandlungen, die keine philosophischen Überschriften tragen, den Torso von Weltbegriffen bergen: über die treibenden Kräfte in Natur und Geschichte, über die Beschaffenheit und die Rangordnung ethischer, ästhetischer und religiöser Werte. Fragt man, welche Begabung in Wagner

überwog und zu welchen Zeiten er am meisten er selber war, ob bei der Schöpfung künstlerischer oder philosophischer Produktionen, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Nur im musikdramatischen Schaffen ist er ganz original, ihm allein widmete er seine volle Kraft, in ihm nur verfügte er über eine geniale Begabung. Wo er philosophiert, sehen wir ihn im Gefolge Anderer, Feuerbachs, Schopenhauers, Gobineaus. Er benutzte nur die Pausen, in denen die künstlerische Schaffenskraft durch den raschen Zusammenstoß mit einer verständnislosen Welt lahm gelegt wurde, zur Abfassung seiner Schriften und also auch der philosophischen Partien in denselben. „Meine schriftstellerischen Arbeiten — schreibt er an Röckel — waren Zeugnisse für diese meine Unfreiheit als künstlerischer Mensch; nur im höchsten Zwange verfaßte ich sie und nichts weniger hatte ich im Sinn als Bücher zu schreiben.“ Und auch den Mangel der eigentlich spekulativen Begabung sah er vollkommen ein: „ich kann nur in Kunstwerken sprechen . . . ich bin nur Künstler — das ist mein Segen und mein Fluch — ein Mensch, der sich so wenig Philosoph fühlt wie ich, empfindet keine Lust sich als Dialektiker bloßzustellen“, so äußert er sich demselben Adressaten gegenüber. In der „Mitteilung an meine Freunde“ heißt es zum gleichen Thema: „Welche Pein diese Art der Mitteilung für mich ausmacht, brauche ich denen, die mich als Künstler kennen, wohl nicht erst zu versichern; sie werden es an dem Stil meiner schriftstellerischen Arbeiten selbst erfahren, in welchen ich auf das Umständlichste mich quälen muß, das auszudrücken, was ich so bündig, leicht und schlank im Kunstwerk selbst kundgeben möchte.“ Und in einem Brieffragment an Schopenhauer, von dem wir noch hören werden, spricht er von seiner „Ungeübtheit, vielleicht Unbegabtheit zur Dialektik“. Mit nicht zu überbietender Treffsicherheit

hat das Verhältnis der künstlerischen zu der philosophischen Schaffensart Wagners Friedrich Nietzsche in der vierten seiner „Unzeitgemäßen Betrachtungen“, „Richard Wagner in Bayreuth“, also zusammengefaßt: „Wagner als Schriftsteller zeigt den Zwang eines tapferen Menschen, dem man die rechte Hand zerschlagen hat und der mit der linken ficht; er ist immer ein Leidender, wenn er schreibt, weil er der rechten Mitteilung auf seine Weise durch eine zeitweilig unüberwindliche Notwendigkeit beraubt ist. Seine Schriften sind Versuche den Instinkt zu begreifen, welcher ihn zu seinem Werke trieb, und gleichsam sich selbst ins Auge zu sehen. Die Dialektik in ihnen ist vielfältig gebrochen, der Gang durch Sprünge des Gefühls mehr gehemmt als beschleunigt, eine Art von Widerwilligkeit des Schreibenden liegt wie ein Schatten auf ihnen, gleich als ob sich der Künstler des begrifflichen Demonstrierens schämte.“

Ist damit in Umrissen angedeutet, wie bei Richard Wagner in verschiedenen Zeiten und Werken Künstler oder Philosoph zu Worte kommt, in welcher Ausdehnung und Stärke ein jeder der beiden sein Recht behauptet, so muß nunmehr der Anteil dieses Meisters am zweiten der vorhandenen Typen entschieden werden. Laufen bei Wagner künstlerische und philosophische Funktionen im gleichen Werke durcheinander, wenn wir von einer etwaigen Identität des Gegenstandes, auf den beide gerichtet sind, absehen? Wäre dies der Fall, so würde der zweifellos vorhandene Unterschied zwischen den philosophischen Schriften und den musikalischen Dramen zwar nicht verschwinden, aber dahin abgeschwächt werden, daß diese oder jene, vielleicht auch beide, nicht als Erzeugnisse einer, reiner Gestaltungsart gelten dürften, sondern nur vorzugsweise und a potiori der Philosophen- oder Künstlerseele in Wagner entstammten.

Hier kann nun zwischen den Prosaschriften und den Bühnenwerken der Schnitt nicht scharf genug geführt werden.

Bei den Prosaschriften und Briefen mit philosophischem Gehalt ist zunächst die Form oft genug eine künstlerische, die Schönheit beansprucht und erreicht, die mit den sinnlichen Mitteln sprachlichen Wohlklangs unser Ohr umschmeicheln will und umschmeichelt. Solchen Stellen stehen andre gegenüber, in denen das krampfhafte Bemühen, rein gedanklich zu bleiben, sogar die Ausdrucksweise ergreift, die dann an schwerfälliger Umständlichkeit hinter den berüchtigsten Passagen eines Kant oder Hegel nicht zurücksteht. Aber auch im Inhalt der philosophischen Abschnitte in Wagners Schriften kreuzen sich oft Schönheits- und Wahrheitstrieb, anschauliche und begriffliche Bewältigung des Stoffes. Dann wird der Gedanke frühzeitig abgebrochen und in Bildern weitergedichtet; die Begriffe verschwimmen oder werden durch die Rache des Künstlers am Philosophen in ihren logischen Konsequenzen verfälscht, und hinterdrein doch intellektuelle Zustimmung von uns gefordert.

Ganz anders in den dramatischen Werken. Zeigen die philosophischen Äußerungen Wagners oft genug einen künstlerischen Einschlag, so sind seine musikalischen Schauspiele und Trauerspiele um so freier von solchen philosophischen Zutaten, die nicht im philosophischen Gegenstande, sondern in den Geisteskräften des Subjekts ihre Quelle haben. In den Dramen Wagners erleben wir nirgends ein Nebeneinander oder Durcheinander künstlerischer und philosophischer Arbeitweise. Weder in der Art, daß die anschaulichen Gestaltungen mit gedanklichen Reflexionen im einzelnen durchsetzt wären; noch so, daß diese Werke als Ganzes den illustrierenden Beweis zu einem oder mehreren Lehrsätzen zu führen suchten.

An philosophischen Sentenzen sind diese Dramen bettelarm! Zwar können sie nicht umhin, philosophischen Persönlichkeiten, wie Hans Sachs, Gurnemanz, Erda, Wotan auch gedankliche Reflexionen in den Mund zu legen. Man denke etwa an die Worte Erdas: Alles was ist endet; an Hans Sachs' Monolog: Wahn, Wahn, überall Wahn; an Wotans Ausspruch: Jeder ist nach seiner Art, an ihr wirst du nichts ändern; an Gurnemanz' Erklärung: Du siehst, mein Sohn, zum Raum wird hier die Zeit. Aber das sind nicht tiefsinnige, absolute Gedanken, die wahr sein wollen und die um ihrer selbst willen an diesem Orte stehen, als trockene Sandinseln des Gedankens im üppigen Lande blühender Anschauung, sondern sie sind gemeint als lebendige Äußerungen philosophischer Persönlichkeiten; nicht als abstrakte Verunstaltungen künstlerischer Gestaltung, sondern als künstlerische Verklärung abstrakten Denkens. In dieser Eigenschaft lassen sie sich durchaus den Philosophemen des Faust vergleichen, die ebenfalls nicht einen philosophischen Gedanken des Dichters, sondern den Denkvorgang in der Philosophenseele des Helden aufzeigen wollen, mag nun der Dichter diesen Gedanken zustimmen oder nicht. Ja selbst dort, wo Wagner philosophische Naturen auf die Bühne bringt, vermeidet er es nach Kräften, sie philosophische Gedanken äußern zu lassen und beschränkt sich auf das zur lebendigen Charakterisierung unentbehrlich Notwendige. Man wird bei dem Versuche, die angezogenen Zitate zu vermehren, staunen, wie man Akt um Akt, oft Drama um Drama durchblättern muß, um eine philosophische Sentenz einzufangen; und noch mehr darüber, wie gerade Wagners Dramen zu der zweifelhaften Ehre kommen, als mit schwer verständlichen philosophischen Denksprüchen gesättigt in der Vorstellung so vieler Menschen zu leben. Wo aber keine

spekulativen Persönlichkeiten vor uns hintreten, da bekommen wir auch nirgends Spekulationen zu hören [1]). Im Vergleich zu Wagners philosophischer Enthaltsamkeit auf diesem Punkte, sind die Werke Goethes und Schillers geradezu mit philosophischen Sentenzen gespickt. Wenige Sätze aus dem Munde von so unphilosophischen Persönlichkeiten wie Illo oder Pylades liefern mehr philosophische Aussprüche als alle Dramen Wagners zusammengenommen!

Und ebenso unhaltbar ist die Auffassung, Wagner habe seine Kunstwerke gewissermaßen als anschauliche Kommentare zu philosophischen Theorien verfaßt. Man pflegt sich hier auf die Verwandtschaft mit der Philosophie Arthur Schopenhauers zu berufen, und sich die Sache so vorzustellen, als habe Wagner nach dem Rezept dieses Systems seine Dramen entworfen. Die Tatsachen entziehen einer solchen Auffassung jeden Boden. Denn Ende 1854 hörte Wagner zum ersten Male Schopenhauers Namen! Der Holländer, Tannhäuser, Lohengrin und vor allem der Text zum Nibelungenring (Anfang 1853 beendet) waren fertiggestellt, ehe Wagner eine Zeile von Schopenhauer gelesen hatte! Und nicht der Lektüre Schopenhauers verdankt sich eine etwaige Verwandtschaft der Tetralogie mit der Weltansicht

---

[1]) Man hat der hier vertretenen Auffassung das Tag- und Nachtgespräch im Tristan entgegengehalten. Aber diese Stelle enthält keinen einzigen philosophisch-theoretischen Ausspruch, der, aus Reim und Rhythmus herausgelöst, in einem philosophischen „Systeme", und wäre es das romantischste, auch nur denkbar wäre — im Gegensatz zu hunderten von Weisheitsprüchen in den Dramen unserer Klassiker. Daß Weltgefühle die Brust der Liebenden fast zu sprengen drohen, die in stammelnder Rede und Gleichnissen für die eigenen Erlebnisse nach Worten ringen, beweist doch nur die Existenz des philosophischen Gegenstandes, nicht der philosophischen Behandlungsweise.

dieses Denkers, sondern jene Lektüre wurde durch diese Verwandtschaft hervorgerufen! Der Dichter Herwegh und Wille machten Wagner auf den innigen Zusammenhang aufmerksam, und daraufhin entschloß sich der Meister zum Studium des Frankfurter Philosophen. Die nach dieser Bekanntschaft abgefaßten Kunstwerke aber (Tristan, Meistersinger und Parsifal) sind, wie Chamberlain mit Recht betont, eher in geringerem, jedenfalls nicht in höherem Grade Schopenhauerischen Geistes voll, als diejenigen Arbeiten, welche vor der Versenkung in die „Welt als Wille und Vorstellung" entstanden waren.

Wie sehr grade Wagner das künstlerisch-anschauliche Schaffen vom philosophisch-gedanklichen zu trennen wußte, zeigt sich nirgends so deutlich wie dort, wo er mit der Versuchung rang, es nicht zu tun. Am Schluß der gigantischen Tetralogie spürte der Meister das begreifliche Bedürfnis, die gedanklich schwer zu deutende Handlung in dem Spiegel philosophischer Begriffe aufzufangen. Die Formulierungen dafür gaben ihm erst Feuerbach, dann Schopenhauer an die Hand; und so übernahm in der Schlußstrophe Brünnhilde die philosophische Ausdeutung, in der ersten Fassung nach Feuerbach, in der zweiten nach Schopenhauer. Daß die spätere Form die bei weitem richtigere Erklärung bot, kümmert uns hier nicht; wohl aber daß Brünnhilde keine Philosophin ist, und daß aus ihrer Seele heraus diese Strophen trotz der relativ phantasiemäßigen und gefühlsmäßig durchzitterten Abwandlung des begrifflichen Kerns nicht zu rechtfertigen sind. Und so tat Wagner, was er als Schöpfer reiner Kunstwerke tun mußte: er zog auch die Verse der zweiten Fassung zurück, mit dem Bemerken: „daß diese Strophen, weil ihr Sinn in der Wirkung des musikalisch ertönenden Dramas bereits mit höchster Bestimmtheit aus-

gesprochen wird, bei der lebendigen Aufführung hinwegzufallen hatten, durfte schließlich dem Musiker nicht entgehen". Die beiden „sentenziösen" Abschiedsstrophen aber wurden durch die bekannten unsentenziösen Schlußworte endgültig ersetzt.

Ist somit dargetan, daß diese Kunst nirgends philosophische Ziele und Mittel verfolgt und allenfalls von einer ästhetisierenden Philosophie, niemals aber von einer philosophierenden Kunst bei Wagner gesprochen werden kann, wie steht es nun mit der Anwendbarkeit des dritten Typus auf den Fall Wagner? Jenes Typus, bei dem die reinste künstlerische Betätigungsweise sich wirft auf den gleichen Gegenstand, den der Philosoph in seiner Weise behandelt? Die Frage stellen, heißt sie beantworten! Denn es kann kein Zweifel sein: von der Periode der Reife an bilden die letzten Welt- und Wertgesetze, die der Philosoph begrifflich-abstrakt und mit dem Anspruch auf Wahrheit seiner Urteile ergründet, bald in höherem, bald in geringerem Grade — so wie der Dichter und Musiker sie in ihrer Erhabenheit erschaute — die Seele der Wagnerschen Dramen. Hierin liegt auch der innerlichste Grund, aus dem Wagner im Stoff seiner Kunstwerke immer wieder auf den Mythos zurückgriff. Denn von ihm glaubte er, „daß er den Kern der Erscheinung erfaßt und in einfachen plastischen Zügen ihn wiederum zur Erscheinung bringt". Gliedern wir die Zeit des selbständigen Schaffens in die zwei großen Perioden, die durch die Dramenreihen: Holländer bis Lohengrin und Ring bis Parsifal bezeichnet werden, so gelangt an der Spitze dieser Perioden der Gegenstand der Philosophie in seiner Breite und Tiefe zur sinnlichen Darstellung; im Holländer zusammengedrängt und implizite, im Ring in voller Ausführlichkeit und explizite, während die übrigen

Werke nur für Ausschnitte des Seienden, diese aber stets als Ausflüsse allgemeiner Weltprinzipien gefaßt, Auge und Ohr, Phantasie und Gefühl in Erregung setzen.

Und was wir für jenen dritten Typus allgemein bezeichnend fanden, gilt auch für Richard Wagner im besonderen: die Unfähigkeit zur philosophischen Ausdeutung der eigenen Schöpfungen. Daß er diese Ausdeutung immer und immer wieder unternimmt, beweist das Vorhandensein des philosophischen Gegenstandes; daß er hilflos an ihr herumtastet, ohne sie zu bewältigen, die Ausschließlichkeit der künstlerischen Optik, unter der er diesen Gegenstand erblickte und gestaltete; beweist diese Ausschließlichkeit um so mehr, als wir es hier mit einem auch weit über das Durchschnittmaß spekulativ begabten Geiste zu tun haben. Und so sehen wir ihn die Begriffswelt Anderer an seine eigenen Schöpfungen herantragen; zuerst die Gedanken Feuerbachs, dann die der Schopenhauerschen Philosophie. Und da in der Tat — alles in allem — der anschauliche Gehalt seiner Dramen sich weit mehr der Philosophie Schopenhauers als derjenigen Ludwig Feuerbachs fügt, so begreifen wir, daß er die Werke des Frankfurter Pessimisten „wie ein Himmelsgeschenk in seiner Einsamkeit“ empfand, als den begrifflichen Schlüssel, der ihm den verborgenen Erkenntnisinhalt seiner eigenen Kunstwerke eröffnete. Die Schrift: „Eine Mitteilung an meine Freunde“, ist eine wahre Fundgrube für das Verständnis des fraglichen Verhältnisses, die gedankliche Erläuterung des Holländer, Tannhäuser und Lohengrin à la Feuerbach ist gewiß höchst lehrreich [1]), aber in den

[1]) Der Kern dieser Kommentierung besteht darin, daß alle Verneinung in diesen Dramen nur die Verneinung der augenblicklichen zeitlichen Verhältnisse bedeute zu gunsten der Bejahung einer besseren Zukunft im Diesseits (von der man aber nichts zu hören bekommt). Der „Holländer“

Briefen an Röckel kommt die Einsicht über das Verhältnis des Künstlers zum Philosophen, insofern er dem dritten Typus untersteht, mit einer Klarheit und Eindringlichkeit zur Geltung, daß dieses klassische Zeugnis für die Psychologie eines philosophischen (wenn auch nicht philosophierenden) Künstlers hier wenigstens im Bruchstücke nicht verschwiegen werden darf: „Wie wenig kann aber der Künstler erwarten, seine eigne Anschauung in der des Andern vollkommen reproduziert zu wissen, da er selbst vor seinem Kunstwerke, wenn es wirklich ein solches ist, wie vor einem Rätsel steht, über das er in dieselben Täuschungen verfallen kann, wie der Andere . . . Ich kann hierüber sprechen, da ich gerade in diesem Punkte die überraschendsten Erfahrungen gemacht habe. Selten ist wohl ein Mensch in seinen Anschauungen und Begriffen so wunderlich auseinander gegangen und sich selbst entfremdet gewesen, als ich, der ich gestehen muß, meine eigenen Kunstwerke erst jetzt, mit Hilfe eines Anderen, der mir die mit meinen Anschauungen vollkommen kongenierenden Begriffe lieferte, wirklich verstanden, d. h. auch mit dem Begriffe erfaßt, und meiner Vernunft verdeutlicht zu haben. Die Periode, seit der ich aus meiner inneren Anschauung schuf, begann mit dem Fliegenden Holländer; Tannhäuser und Lohengrin folgten, und wenn in ihnen ein poetischer Grundzug ausgedrückt ist, so ist es die hohe Tragik der Entsagung, der wohlmotivierten, endlich notwendig eintretenden, einzig erlösenden Verneinung des Willens . . . Nun ist nichts auffallender, als daß ich mit allen meinen der Spekulation und der Bewältigung des Lebensverständnisses zugewandten Begriffen der dort zugrunde liegenden

---

kann nur im Weibe der *Gegenwart* kein Genüge finden, Tannhäuser und Lohengrin werden nur dadurch zu tragischen Helden, daß sie in der *modernen* Welt die sinnliche Liebe nicht befriedigen können!

Anschauung schnurstracks entgegen arbeitete. Wo ich als Künstler mit so zwingender Sicherheit anschaute, daß alle meine Gestaltungen dadurch bestimmt wurden, suchte ich als Philosoph mir eine durchaus entgegengesetzte Erklärung der Welt zu verschaffen, die, mit höchster Gewaltsamkeit aufrecht erhalten, von meiner unwillkürlichen, rein objektiven, künstlerischen Anschauung, zu meiner eigenen Verwunderung, immer vollständig wieder über den Haufen geworfen wurde. Das Auffallendste in diesem Bezuge mußte ich endlich an meiner Nibelungendichtung erleben: ich gestaltete sie zu einer Zeit, wo ich mit meinen Begriffen nur eine hellenistisch-optimistische Welt aufgebaut hatte, deren Realisierung ich durchaus für möglich hielt, sobald die Menschen nur wollten . . . Ich entsinne mich nun, in diesem absichtlich gestaltenden Sinne die Individualität meines Siegfried herausgegriffen zu haben, mit dem Willen ein schmerzloses Dasein hinzustellen; mehr aber noch glaubte ich mich deutlich auszudrücken in der Darstellung des ganzen Nibelungenmythos, mit der Aufdeckung des ersten Unrechtes, aus dem eine ganze Welt des Unrechtes entsteht, die deshalb zugrunde geht, um — — uns eine Lehre zu geben, wie wir das Unrecht erkennen, seine Wurzel ausrotten und eine rechtliche Welt an ihrer Stelle gründen sollen. Kaum bemerkte ich nun aber, wie ich mit der Ausführung, ja im Grunde schon mit der Anlegung des Planes unbewußt einer ganz anderen, viel tieferen Anschauung folgte, und, anstatt einer Phase der Weltentwicklung, das Wesen der Welt selbst, in allen seinen nur erdenklichen Phasen, erschaut und in seiner Nichtigkeit erkannt hatte, woraus natürlich, da ich meiner Anschauung, nicht aber meinen Begriffen treu blieb, etwas ganz anderes zu tage kam, als ich mir eigentlich — gedacht hatte.“

Und nun das Gegenstück zu diesem Verhalten: die Äußerungen der Philosophen Feuerbach und Schopenhauer. Feuerbach, von dessen Lehren zwar Fragmente aus Wagners Dramen herauszudeuten sind, deren innerstem Geiste aber diese Dramen geradezu widersprechen, äußerte sich über sie freundlich und anerkennend; Schopenhauer, dessen Philosophie zwar nicht in allen Einzelheiten, aber in ihrem wesentlichen Kern in dem Gesamtkunstwerke Wagners zur tönenden Erscheinung gelangt, verwarf sogar den Ring der Nibelungen, in dem die Symbolisierung seiner Weltansicht den Höhepunkt erreicht. Beide Männer waren eben zu sehr Philosophen, um zum Entdecken oder Vermissen ihrer Weltanschauung im reinen Kunstwerk befähigt zu sein. Und doch besaß wenigstens der eine von ihnen die künstlerische Befähigung etwa in gleichem Maße wie Richard Wagner die philosophische. So kam es, daß der philosophische Künstler Wagner der philosophischen Ausdeutung seiner Kunst und der künstlerische Philosoph Schopenhauer der künstlerischen Darstellung seiner Philosophie mit gleicher Blindheit gegenüberstanden!

II.

Es erübrigt noch einen Blick zu werfen auf die Beziehungen zwischen Kunst und Philosophie, zwischen Philosophie und Kunst im vorliegenden Falle.

Die drei aufgestellten Typen weisen uns wiederum die getrennten Probleme, die allgemein aus der Frage erwachsen können, wie sich die von einer Persönlichkeit geschaffene Kunst und Philosophie zu einander verhalten, wenn man von der psychologischen Beteiligung der betreffenden Persönlichkeit vollkommen absieht.

Der erste Typus birgt dort, wo eine Persönlichkeit ihm ausschließlich zugehört, keine fruchtbare Fragestellung. Hier ist ja Kunst und Philosophie allein durch Personalunion verbunden, durch den Umstand, daß ein Individuum zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Werken sie pflegt. Von der Philosophie zur Kunst, von der Kunst zur Philosophie dieses Individuums führt keine andere Brücke, als eben dieser gemeinschaftliche Ursprung im gleichen Menschen, und dieser psychologische Faktor bleibt jetzt außer Betracht. Die Biographie ist der Ort, an dem allein diese beiden Äußerungsweisen zugleich berücksichtigt werden müssen.

Läßt sich aber ein Künstler oder Philosoph neben dem ersten auch dem zweiten und dritten Typus einordnen, so erheben sich Probleme über das sachliche Verhältnis seiner verschiedenartigen Erzeugnisse, die gelöst sein wollen. Dann kann man den Versuch machen, den Inhalt seiner Kunst im Inhalt seiner Philosophie zu spiegeln und umgekehrt. Denn seine Kunst ist in dem Falle ja entweder selbst philosophisch durchtränkt oder hat wenigstens den Gegenstand mit der Philosophie gemein. Allerdings versprechen die so entstandenen Fragen keine ergiebigen Lösungen. Denn meist überwiegt doch eine Begabung so bedeutend und die eine Klasse von Erzeugnissen (die künstlerischen oder philosophischen) ist soviel vollwertiger als die andere, daß es eine mißliche Aufgabe ergibt, die eine an der andern zu messen. Große Kunst und kleine Philosophie, große Philosophie und kleine Kunst sind schlechte Vergleichungsobjekte! Dazu kommt, daß die philosophischen Sujets, die in einem Kunstwerke und in einer theoretischen Abhandlung des gleichen Verfassers zur Geltung kommen, oft völlig ungleichartigen Gebieten der Philosophie (denn deren Reich ist groß) zugehören und

darum allein schon einer wechselseitigen Betrachtung den Riegel vorschieben.

Wendet man sich zu der sachlichen Verwandtschaft beider Gebiete im zweiten Typus, wo in der Erzeugung des gleichen Werkes künstlerische und philosophische Funktionen sich begatten, so stößt man zwar auf eine sehr innige und beachtenswerte Durchdringung spekulativer und ästhetischer Elemente, aber sehr bald auch auf die Einsicht, daß die Ehe eine unglückliche ist und daß die pseudophilosophischen und pseudokünstlerischen Kinder die Spuren davon deutlich an der Stirne tragen. Die unschuldige Vereinigung schöner Ausdrucksformen mit einem streng begrifflich gehaltenen Inhalt wird davon nicht betroffen (über deren Berechtigung und Schranken kündet Schillers meisterhafte Abhandlung „Über die notwendigen Grenzen im Gebrauch schöner Formen“ alles Wissenswerte); wohl aber jede Art tendenziöser, sentenziöser, didaktischer Kunst, jede Art enthusiastischer, einschmeichelnder, aphoristischer Philosophie. Sie bergen in ihrer innersten Natur den Keim unheilvollen Zwiespalts. Die Schönheit leidet auf Kosten der Wahrheit, die Wahrheit auf Kosten der Schönheit; die begriffliche Klarheit wird mehr getrübt als erhellt durch sinnliche, gefühlsbetonte Veranschaulichung, und die sinnliche Plastik geschwächt durch Fronarbeit im Dienst begrifflicher Gedanken, durch den Verlust der intellektuellen Unschuld. Zwar gibt es grandiose Werke auch von dieser Gattung: Raffaels Allegorien, Dantes göttliche Komödie, Goethes und Schillers Xenien sind zum großen Teile philosophierende Kunst, Platos Symposion, Angelus Silesius' cherubinischer Wandersmann, Nietzsches Zarathustra künstlerisch angelegte Philosophie in diesem Sinne. Aber eine unbestechliche Kritik wird selbst vor so großen Namen nicht zurückschrecken, es auszusprechen,

daß bei gleicher Bedeutungshöhe der Verfasser die reineren Werke die gemischten überragen, daß das quantitative Mehr ein qualitatives Minder im Gefolge hat. Gewiß enthüllt die philosophierende Pseudokunst eines Genies mehr Schönheit, die künstlerisch angelegte Pseudophilosophie einer originalen Natur mehr Wahrheit als die reine Kunst und die reine Philosophie bloßer Talente und Epigonen; aber unter gleichen Bedingungen sinkt auf der Wertwage die stärker belastete Schale. Und lassen wir uns die höchste Bewunderung für Werke wie die genannten nicht nehmen, so geschieht es nicht wegen, sondern trotz der Vermengung künstlerischer und philosophischer Ziele, Mittel und Wirkungen! Auch hier, wie überall in der Ästhetik, besteht die Theorie der Kompensation ganz besonders zu Recht, daß große Fehler durch große Vorzüge aufgewogen werden, und ohne ein ausführliches Inrechnungstellen der Ersatzwerte ist im Einzelfall eine gerechte Beurteilung unmöglich. Aber die Forderungen an das ideale Kunstwerk, an die ideale Philosophie werden deshalb nicht herabzusetzen, sondern um so eindringlicher zu stellen sein!

In einen Ozean ungelöster Fragen aber stürzen wir uns erst, wenn wir, im dritten Typus, dem Verhältnis von reiner Kunst zu reiner Philosophie auf den Grund sehen wollen, dort, wo nur der Gegenstand beide verbindet, wo Weltanschauungen (im strengen Sinne) an Weltbegriffen, Weltgefühle an Weltgedanken gemessen werden sollen. Dann stürmt eine Fülle ernstester Probleme auf uns ein, die es hier nur zu stellen, nicht zu lösen gilt. Ist es überhaupt möglich, anschauliche Erscheinungen mit ihrem Anspruch auf Schönheit umzusetzen in begriffliche Urteile mit Anspruch auf Wahrheit und umgekehrt? Daß beide nicht zusammenfallen, wissen wir; aber sind sie in einander überzuführen? Oder

verhalten sich Kunst und Philosophie vielleicht wie Spiegel, die durch ihren optischen Schliff völlig inkommensurable Bilder liefern, und ihre Schöpfungen, dort, wo sie den gleichen Gegenstand zum Inhalt haben, wie die Photographie eines Menschen zur Liebe zu diesem Menschen? Was nützte uns dann die Identität des Objekts! Ewig fremd und verständnislos stünden sich die beiden Lebensmächte gegenüber! Oder gibt es doch eine Brücke, eine Möglichkeit, beide auf einen Generalnenner zu bringen? Die Richtung, in der eine hoffnungsvolle Lösung gelingen kann, weist uns die Einsicht, daß Wissenschaft (also auch Philosophie) und Kunst (also auch die Kunst, die mit der Philosophie den Gegenstand teilt) die Wirklichkeit nicht einfach kopieren, sie nicht wiedergeben in ihrer intensiven und extensiven Fülle, mit allem Drum und Dran, in der ganzen Buntheit ihrer Einzelheiten, sondern in einer durch die Darstellung von Gesetzmäßigkeiten vereinfachten Weise. Einheit in der Mannigfaltigkeit erstreben also beide, aber die Wissenschaft erreicht sie durch begriffliche Zusammenfassung, die Kunst durch sinnvolle Gruppierung der Anschauungen, die sich so verhalten, als ob sie einzig durch die gerade dargestellte und nicht noch durch hundert andere Gesetzmäßigkeiten geregelt würden. Wenn so im philosophischen Drama die Folge der sinnlich wahrnehmbaren oder phantasiemäßig vorgestellten Handlungen, Gefühle usw. abliefe als Illustration der letzten Wirklichkeits- und Wertgesetze in Stufen, die der vollen Realität gegenüber eine Vereinfachung bedeuten, so wäre damit die Möglichkeit gegeben, diese Gesetze auch begrifflich herauszulesen. Ist dies bei einem Kunstwerk gelungen, so erhalten wir eine Philosophie, die im Verfasser vorher nicht vorhanden war, für die das Kunstwerk (nach der bekannten Umschreibung ἄλλο νοεῖται, ἄλλο ἀγορεύεται)

nicht die Allegorie bildet, sondern das Symbol, welches es zu deuten gilt. Und dann begreifen wir auch gleich, daß der Künstler als Künstler diese Deutung so wenig selbst zu vollziehen imstande ist, wie der Religionsstifter die Deutung der von ihm geschaffenen Symbole. Seinem Kunstwerk steht er dann nicht viel anders gegenüber als einem Stück erlebter Wirklichkeit, dessen Gesetze zu erforschen eben nicht seine, sondern des Gelehrten Sache ist. Und ein reiner Künstler dieses Typus wird genau so wenig den philosophischen Gehalt seiner Werke zu ermitteln vermögen, wie ein reiner Philosoph dieses Typus seine Lehre als sinnliches Kunstwerk herauszustellen vermag!

Ist nun die gedankliche Interpretation eines philosophischen Kunstwerks nicht grundsätzlich in mehrerlei Sinn zu leisten, handelt es sich nicht um die Entzifferung vieldeutiger Symbole? Dafür spricht, daß wir mit den künstlerischen Erscheinungen nicht Versuche anstellen, sie nicht unter verschiedenen Bedingungen betrachten, sie nicht befragen können, wie die Wirklichkeit, wenn wir deren Gesetze erforschen, und ferner, daß ein viel geringerer Umfang von Erscheinungen uns im Kunstwerke zur Verfügung steht als in der Natur. Von dieser Seite aus gesehen, verhält sich das Kunstwerk etwa wie ein fester unveränderlicher Guß aus dem Verlauf der Erscheinungen in unserer Vortragstunde, aus dem letzte Prinzipien des Geschehens denkend herauszuarbeiten vergebliche Mühe wäre. Aber dem tritt gegenüber die Auswahl, die der Künstler mit seinem Stoffe trifft, und die Art der Bearbeitung. Die Wahl eines bedeutungsvollen Stoffes, an dem die darzustellenden Gesetze ganz besonders eindringlich sich zeigen, kompensiert einigermaßen den geringen Umfang; die Darstellungsweise, welche alle störenden, die Gesetzmäßigkeit für unser Auge verschüttenden und

verdunkelnden Hemmungen, wie sie in der empirischen Wirklichkeit stets vorhanden sind, ausschaltet, macht bis zu einem gewissen Grade die Abänderung der Bedingungen zur Ermittelung dieser Gesetze überflüssig. Durch jene Mängel und durch diese Abhilfen wird die Vieldeutigkeit der philosophischen Symbolik, wenn nicht ganz aufgehoben, so doch erheblich herabgemindert. Und bleibt nicht auch für die streng philosophische Ausdeutung der Wirklichkeit eine gewisse Vieldeutigkeit dieser Wirklichkeit zurück? Nicht nur eine tatsächliche Vieldeuterei (wegen noch nicht genügender Sammlung von Erfahrungen, noch nicht genügender Anspannung unseres Denkens), sondern eine grundsätzliche Vieldeutigkeit. Sind nicht aus erkenntnistheoretischen Motiven heraus mehrere metaphysische Hypothesen prinzipiell möglich? Aber wollen wir deshalb die philosophischen Erklärungsversuche der Wirklichkeit gegenüber aufgeben [1])?

Und auch der Zweifel gehört hierher, ob nur bestimmte Kunstgattungen letzte Wirklichkeits- und Wertgesetze zu symbolisieren vermögen; vielleicht nur Drama, Roman, Epos, Sinfonie und Oper, und zwar deshalb, weil diese letzten Weltbeziehungen nur in einem irgendwie gearteten Verlauf der Erscheinungen zu tage treten könnten. Wie sollten sie sich in einer konkreten Einzelanschauung, in einem Gemälde, einer Statue adäquat gleichsam substantialisieren lassen? Hier kommt nun wieder das Zusammendrängen

[1]) Für die Verringerung der Vieldeutigkeit künstlerischer Symbolik bedeutet eine der schwierigsten Aufgaben die richtige Abgrenzung der durch den Stoff gegebenen, für den Geist der Schöpfung gleichgültigen Zufälligkeiten gegen die im Geiste des Werkes notwendigen Bestandteile des Stoffes. Gute Bemerkungen dazu bei Louis, „Die Weltanschauung Richard Wagners“, mit dessen Arbeit, die mir erst nach Beendigung des Vortrages vor die Augen kam, ich in vielen Punkten übereinstimme.

in typische Erscheinungen dem Künstler zu gute, das er vielleicht so weit treiben kann, in einer einzigen Erscheinung den Kern eines philosophischen Systems zu verdichten. Man denke an Michelangelos Erschaffung Adams!

Doch immer weitere Fragen drängen sich heran: ist vielleicht jedes Kunstwerk philosophisch zu begreifen, weil nicht nur das auf die letzten Zusammenhänge in Welt- und Menschenleben gerichtete, sondern auch jedes Stilleben, jedes lyrische Gedicht eine metaphysische Wirklichkeit abspiegelt und also eine philosophische Wahrheit enthält, wie Schelling, Schopenhauer u. a. meinten? Die Antwort auf diese Frage der Kunstmetaphysik erlassen Sie mir — sie könnte nur verneinend ausfallen — denn die Begründung versagt mir die Zeit.

Aber das Problem der Probleme tritt doch erst auf, wenn wir zu der Frage Mut fassen: besteht eine notwendige Beziehung zwischen der Schönheit eines philosophischen Kunstwerks und dem Wahrheitsgehalte der aus ihm zu entnehmenden Philosophie? Steigt hier der künstlerische Wert in direktem Verhältnis zum philosophischen? In der Art, daß das Kunstwerk um so schöner würde, je mehr die von ihm dargestellten Weltgesetze sich mit den wirklichen Weltgesetzen decken? Gibt es eine prästabilierte Harmonie zwischen Schönheit und Wahrheit? oder kann das künstlerische Symbol für eine falsche Philosophie schöner sein als das für eine wahre, wenn im übrigen die künstlerische Begabung der Schöpfer die gleiche ist? Es wäre Vermessenheit, in der drängenden Eile dieser Stunde das ernste Fragezeichen löschen zu wollen.

Versuchen wir nun sogleich die Nutzanwendung auf Wagners Kunst und Philosophie zu machen, so soll uns das sachliche Verhältnis der beiden unter

dem Gesichtspunkt des ersten und zweiten Typus nicht lange aufhalten.

Läßt man die musikalischen Dramen und theoretischen Schriften von philosophischem Gehalt nicht einfach nebeneinander herlaufen, wie es in den meisten Biographien geschieht, so kann man allerdings ein inneres Band zwischen den zeitlich getrennten Werken auf die Weise knüpfen, daß man in den Dramen mit metaphysischem Hintergrund nach der in den Prosaschriften vertretenen Weltansicht sucht. Da wird man im wesentlichen nur die in den späteren Abhandlungen nach der Bekanntschaft mit Schopenhauer entwickelte Philosophie in ihnen wiederfinden, während der Optimismus und Evolutionismus Feuerbachs und die Bejahung der Erscheinungswelt, welche der früheren schriftstellerischen Periode zu grunde liegt, nur in spärlichen Resten in den Dramen eine — wir werden bald sehen welche — Rolle spielen. Die überwiegende Fülle philosophischer Probleme aber, welche die Prosaschriften behandeln, viele Fragen der Ästhetik und Anthropologie, sind überhaupt niemals Gegenstand der Kunstwerke geworden und lassen sich daher auch nicht in doppelter Spiegelung betrachten. Immerhin bildet es eine Aufgabe der speziellen Wagnerforschung, dort, wo die gleichen Gebiete in den spekulativen Schriften und in den künstlerischen Schöpfungen behandelt werden, z. B. gewisse kunstphilosophische Fragen, die in Oper und Drama lehrhaft, in den Meistersingern durch den sinnlichen Verlauf der Handlung, die lebendigen Äußerungen der Charaktere gelöst werden, die Ergebnisse auf Übereinstimmung oder Widersprüche hin zu untersuchen. Und ähnlich ließe sich der Vergleich durchführen zwischen den formalen Bestandteilen der Kunstwerke, der polyphonen Instrumentation, Sprechgesang, Leitmotiven usw. und denjenigen Prinzipien, welche die, auch

hier überall nicht rein psychologisch-empirisch, sondern philosophisch-metaphysisch gefaßte Ästhetik Wagners uns vorträgt.

Wir aber verweilen hierbei ebensowenig wie bei den Aufgaben, die sich aus der Zugehörigkeit Wagners zum zweiten Typus ergeben. Die Verwebungen von Kunst und Philosophie in Wagners theoretischen Schriften, die Scheidung der Bestandteile in den pseudophilosophischen Ergüssen lassen wir auf sich beruhen. Und auch ein Schnüffeln nach philosophischen Sentenzen, ein Aufspüren philosophischer Tendenzen in seinen Dramen verspricht, das wissen wir ja, keine Ausbeute.

Um so inniger fesselt der letzte Punkt, die philosophische Bedeutung der künstlerischen Symbolik noch für einen Augenblick unser Interesse. Da alle Dramen Wagners entweder unmittelbar oder mittelbar zu philosophischen Gegenständen in Beziehung treten, so würde dieses Problem auch zu Recht bestehen, wenn Wagner selbst niemals eine Zeile theoretischer Philosophie geschrieben hätte.

Die Art, in der es zu lösen ist, weist uns in folgende Richtung: aus der anschaulichen Welt der Wagnerschen Dramen sind ungezwungen allein die Grundbegriffe der Schopenhauerschen Philosophie herauszulesen, wenn wir das Ergebnis überhaupt an der Lehre eines der Klassiker der Philosophie orientieren wollen. Denn es gilt von allen Werken, vom Holländer bis zum Parsifal, was Wagner von seiner ersten Schöpfung hervorhob: „wenn in ihnen ein poetischer Grundzug ausgedrückt ist, so ist es die hohe Tragik der Entsagung, der wohlmotivierten, endlich notwendig eintretenden, einzig erlösenden Verneinung des Willens“ [1]).

---

[1]) Die Nachweisung der philosophischen Grundgedanken in den einzelnen Dramen konnte hier auch nicht andeutungsweise gegeben werden. Daß diese in den Kunstwerken latent vorhandenen Gedanken eine Ent-

Wie weit steht dieser „Grundzug" ab von Feuerbachs Hauptlehre: der freudigen Hingabe an die sinnliche Wirklichkeit. Hier Optimismus, dort Pessimismus; hier die Erscheinung das wahrhaft Wirkliche, dort die Erscheinung eine durch unser Bewußtsein dem Kern der Dinge umgelegte nichtige Schale!

Aber neben diesen tiefinnerlichen Übereinstimmungen stoßen wir auch auf Abweichungen, die von weittragender Bedeutung sind; und diese Abweichungen lassen sich als Restbestandteile aus der Feuerbachschen Philosophie ansehen, die hier aber mit jenen fremden Hauptströmungen aufs innigste verschmolzen sind. Die erste Abweichung von Scho-

---

wicklung in dem Sinne zeigen, wie es die bewußten theoretischen Äußerungen Wagners zweifellos tun, glaube ich nicht. Sie versinnlichen das gleiche Prinzip nur immer an verschiedenen Stellen und in verschiedenem Grade. Am erfülltesten vom Geist der Schopenhauerschen Philosophie erscheinen mir Holländer, Ring und Parsifal; letzterer bedeutend mehr als der Tristan, in dem nur die metaphysische Zusammengehörigkeit der Liebenden, die Schürzung des Liebesknotens ganz aus der Seele des Kapitels „Zur Metaphysik der Geschlechtsliebe" heraus geboren ist, während die Lösung bedeutende Abweichungen zeigt. Man denke nur an die für Schopenhauer ziemlich unerklärliche Erscheinung des freiwilligen Todes leidenschaftlich Liebender, an die völlige Ausschaltung des Mitleids in diesem Drama, an die gerade hier weit mehr pantheistische als pandiabolistische Zeichnung des Weltengrunds, in dem sich nach dem Tode Tristan und Isolde zu vereinigen hoffen. Inwieweit der Wille zum Leben in den beiden vor ihrem Tode gebrochen ist, inwieweit sie nicht nur auf das individuelle Wollen, sondern auf das Wollen überhaupt verzichten, läßt sich hier nicht darlegen. Jedenfalls verfehlen beide Extreme, die Auffassung vom Tristan als der „Apotheose der Bejahung des Willens zum Leben" (Chamberlain) und jene von der Apotheose „des gänzlichen Erlöschens aller Willensfunktionen" (Drews) das Richtige. Zu weitgehend. wie mir scheint, aber beachtenswert sind die Beziehungen, die Drews (Der Ideengehalt von Richard Wagners Ring der Nibelungen) zwischen dem philosophischen Gehalte des Ring und den Anschauungen E. v. Hartmanns entwickelt.

penhauer betrifft die Rolle der Geschlechtsliebe auf dem Heilswege zur Verneinung des Willens. Nach Schopenhauer gibt es nur zwei Wege, um den Willen in sich zu ertöten und erlöst ins Nirvana einzugehen; ein allmähliches Durchschauen der ungezählten Qualen der Mit- und Umwelt, verbunden mit der Einsicht, daß alle diese leidenden Wesen nur in der Erscheinung von uns verschieden, im Grunde ihrer Natur oder als Dinge an sich aber mit uns identisch sind. Wem diese Intuition aufgegangen, der leidet mit, was alle Anderen leiden, nimmt das Weltenleid auf seine Schultern und verneint dessen Urquell, den Willen zum Leben. Oder aber: ein furchtbares eigenes Unglück öffnet ihm plötzlich die Augen über das wahre Wesen der Welt und in jähem Entschluß wendet sich der Wille. Die Geschlechterliebe bildet auf diesem Heilswege keine Station. Bei Wagner dagegen vermählt sich die Geschlechtsliebe innig mit der Mitleidsliebe; ἀγαπή und ἔρως, caritas und amor, bei Schopenhauer wie himmlische und irdische Liebe getrennt, arbeiten bei Wagner gemeinsam am Erlöserwerke. Durch die Liebe eines Weibes tritt die Erlösung ein im Holländer, Tannhäuser, Tristan, Ring. Zwar teilt auch Schopenhauer die Anschauung von der metaphysischen Zusammengehörigkeit, dem im Weltwesen verankerten Füreinanderbestimmtsein leidenschaftlich Liebender, das im Holländer, der Walküre, dem Siegfried, vor allem aber im Tristan in allen erdenklichen Wendungen künstlerische Gestalt gewann; aber bei Schopenhauer verfolgt der Urwille durch dieses Aneinanderfesseln zweier seiner Objektivationen immer nur den furchtbaren Zweck, eine bestimmte Objektivation, an der ihm besonders gelegen ist, im Kinde der nichtsahnenden Eltern hervorzurufen. Von einer Brechung des Lebenswillens des Liebenden durch die Geliebte weiß er

nichts. Daher ist ihm der Selbstmord zweier Liebenden ganz etwas Unverständliches. Warum zieht das Paar nicht alle Qualen und Entbehrungen dem Verzicht auf die sich ihm als höchste Seligkeit vorspiegelnde Vereinigung vor? Hier war der Punkt, auf dem Wagner Schopenhauer auch begrifflich korrigieren zu können hoffte, indem er die Motivierung solches Selbstmords aus der Natur der Liebe unternahm. Das schon früher erwähnte Brieffragment Wagners an Schopenhauer hat den Ansatz zu dieser Motivierung zum Inhalt; und noch deutlicher spricht eine Stelle aus den Briefen an Mathilde Wesendonk sich über das künstlerisch von Wagner so oft dargestellte Verhältnis von Geschlechtsliebe und Erlöserliebe auch begrifflich aus: „Es handelt sich darum, den von keinem Philosophen, auch von Schopenhauer nicht erkannten Heilsweg zur vollkommenen Beruhigung des Willens durch die Liebe nachzuweisen und zwar nicht einer abstrakten Menschenliebe, sondern der wirklich aus dem Grunde der Geschlechtsliebe, d. h. der Neigung zwischen Mann und Weib keimenden Liebe.“ Die gewaltige philosophische Rolle, die Feuerbach der Geschlechtsliebe auf dem Weg zum höchsten Gut angewiesen hatte, erhält sich (im Widerspruch zu Schopenhauer) bei Wagner; nur mit dem Unterschied, daß sich der Begriff des Guten mit Schopenhauer gegen Feuerbach nach der entgegengesetzten Richtung von der Bejahung zur Verneinung der Sinnenwelt verschoben hat [1]). Freilich ist auch bei Wagner die Geschlechtsliebe nur eine Stufe auf dem steilen Wege des ethisch-religiösen Lebenswandels. Wer durch Reinheit des Willens

---

[1]) Die Brücke von der Geschlechtsliebe zur Erlöserliebe ist schon durch die Auffassung der Liebe in der Feuerbachschen Periode gegeben, in der Wagner „den notwendigsten Drang zur Selbstaufopferung zu gunsten eines geliebten Gegenstandes“ der Liebe wesentlich findet; dieses altruistische

bereits auf höherer Staffel sich befindet, für den bedeutet nicht nur das animalisch-erotische Verhältnis (etwa die Liebeslockungen der Kundry), sondern auch die innerlichste Liebesneigung, wie sie den Schwanenritter zu Elsa zog, eine Versuchung, die es zu bestehen gilt.

Der zweite Trennungspunkt zwischen Wagner und Schopenhauer liegt in der Ausdehnung des Erlösungsprozesses auf die Mitwelt. Bei Schopenhauer bildet das Leid der Welt das Material für die eigene Erlösung des Heiligen. Um so mehr ich mitleide, um so besser fahre ich dabei! Bei Wagner tritt an Stelle der Erlösung des Ich auf Kosten Anderer die Erlösung der Anderen durch das Ich. Der Altruismus, bei Schopenhauer Mittel des Egoismus, wird bei Wagner Zweck und Ziel, dem sich der Egoismus unterordnet. In den meisten Dramen erlöst ein Ich ein anderes Ich, im Parsifal erlöst ein Einzelner Amfortas und Kundry, im Ring bringt eine Einzelne symbolisch die Welterlösung. Kurz es gibt nicht wie bei Schopenhauer nur Erlöste, sondern auch Erlöser. Daher tritt bei Wagners Helden und Heldinnen das völlige Erlöschen des eigenen Willens erst ein, wenn diese Erlösertaten vollbracht werden. Aber über diesem altruistischen Tatcharakter darf nicht, wie neuerdings oft geschieht, der quietistische Erlösungscharakter, die Aufhebung des Wollens erst in Anderen, dann im Ich als Ziel dieser Taten übersehen werden. Denn nicht zu Siegfriedtaten, sondern zu Parsifaltaten fordern die Wagnerschen Kunstwerke, recht verstanden, auf! Auch so nur ist das be-

---

Moment, in der reinen Liebe der Jungfrau besonders stark entwickelt, wirkt entweder auf den anderen Teil bekehrend (Holländer, Tannhäuser), oder es treibt in beiden Liebenden zugleich aus eigener Wurzel die Blüte der Entsagung hervor (Tristan).

rühmte theoretische Bekenntnis Wagners zu verstehen: „wir bekennen uns zum Glauben an eine Regeneration der Menschheit." Diese Regeneration bedeutet allmähliche Umkehr zu altruistischer, selbstloser, mitleidvoller Willenserlösung. Man denke nur an die physiologischen und wissenschaftlichen Empfehlungen dabei: Vegetarische Kost, Aufgeben der Vivisektion usw.

Auch dieser Abweichung von Schopenhauer liegt ein, allerdings winziger Rest Feuerbachscher Optimismus zugrunde. Während Wagner eine Besserung, d. h. eine Gesinnungsbekehrung des Einen durch den Anderen, ja schließlich der ganzen Menschheit für möglich hält, bricht bei Schopenhauer, der Entwicklung nicht gelten läßt, immer nur ein Einzelner als Ausnahme dem Willen, als dem Ding an sich, ein Rad, das Rad seiner eigenen Individualität, aus dessen furchtbarem Getriebe aus.

Und endlich noch eine letzte Abweichung von Schopenhauer, die nur wie leise Ahnung und als mystischer Schimmer aus den Tiefen des Wagnerschen Kunstwerks hervorbricht: eine hoffnungsvollere Auffassung des Weltengrundes, des Willens als des Dings an sich. Ist der Kern des Seins vielleicht nicht radikal böse, sondern wird er es nur in seinen Erscheinungsweisen? Die Zeichnung des Rheingolds vor dem Raub durch Alberich, d. h. des Willens vor seiner Verkörperung in der Erscheinungswelt, die Darstellung des Zustandes nach Aufhebung dieser Erscheinung im Tristan weisen in diese Richtung. Damit aber wäre die Möglichkeit eröffnet, auch in der empirischen Wirklichkeit bleibend Gutes vom Bösen zu scheiden und statt Aufhebung der Erscheinung deren Vervollkommnung als letztes Ziel zu erstreben. Vielleicht hätte uns nach dem Parsifal der Meister noch ein Werk in diesem Sinne geschenkt. So müssen wir uns mit den ver-

heißungsvollen Tönen, die in seinem Schwanengesange als leise Andeutungen miterklingen, zufrieden geben [1]).

Ich komme zum Schluß und stelle die Frage: Wird durch das Ergebnis einer philosophischen Deutung der Wagnerschen Dramen unsere Gesamtstellung zu dieser Kunst berührt? Ersichtlich im allerhöchsten Maße! Denn wenn es auch zweifelhaft ist, ob der ästhetische Wert eines Kunstwerks steigt mit dem philosophischen Wahrheitsgehalt, den es symbolisiert, so ist es über jeden Zweifel erhaben, daß wir als vollebige Persönlichkeiten zwischen ästhetisch gleichwertigen Kunstwerken mit metaphysischem Gehalt demjenigen die höhere Gunst schenken, bei dem die herausgedeutete Philosophie nach unserer Auffassung den reicheren Wahrheitsgehalt besitzt. Der Mensch ist Einheit, das Gerüst seiner Grundwertungen ist nicht zu durchbrechen. Die religiösen, ethischen, ästhetischen, intellektuellen Wertungen stehen nicht in gleichgültigem Nebeneinander aufgereiht in unserer Seele, sie verstärken sich, wo sie harmonisch zusammenklingen, zu Gesamtwertungen, sie kämpfen miteinander, wo sie dissonieren! L'art pour l'art ist eine

---

[1]) Dieses Moment hätte ich, so wurde mir vielfach nach diesem Vortrage gesagt, stärker betonen müssen. Das geschieht nun allerdings seit Chamberlains bahnbrechendem Hinweis auf dieses Problem sehr häufig; Louis, Lichtenberger, Lamprecht u. a. messen den optimistischen Elementen besonders in den spätesten Werken eine große Bedeutung bei; ich gebe zu, daß solche Elemente vorhanden sind, aber ich sehe nicht, wie sie auf dem Boden der vollkommenen Mitleids- und Erlösungsmoral sich hätten entwickeln sollen. Und so wäre ich in der Tat in Verlegenheit, auch die leisesten positiven Ideen über Weltverbesserung im Sinne einer Lebensbejahung aus Wagners Dramen und Schriften herauszulesen; genau so wenig wie ich bei der Ethik des Urchristentums dazu im stande bin. Und ich sehe auch nicht, daß ein einziger seiner Darsteller diese Lücke anders als mit Phrasen hätte auszufüllen vermocht.

Devise, die nur unter der Perspektive des in der unmittelbaren Produktion befindlichen Künstlers oder des den ästhetischen Wert einer Erscheinung allein abschätzenden Kunstkenners berechtigt ist. Aber sie hat weder als Richtschnur für die Persönlichkeit, noch als Kulturparole Gültigkeit. Da muß die Kunst irgendwie eingeordnet werden in die Gesamtheit des seelischen Organismus des Einzelnen, des Volkes, der zur Einheit strebt! Wo also die von einer hohen Kunst symbolisierte Philosophie gerade das verkündet, was jemand für die Wahrheit hält, da begreifen wir, daß die Begeisterung für solche Kunst ins Unermeßliche sich steigert. Wo aber das Gegenteil zutrifft, da sinkt der Gesamtwert, und er sinkt oft so tief, daß der ästhetische Wert hinter dem höheren Unwert, der ihn verdunkelt, nicht mehr empfunden werden kann. Das eine und das andere sehen wir wie an einem Schulbeispiel verkörpert an der Stellung Friedrich Nietzsches zu Richard Wagners Kunst, an der überschwänglichen Verehrung in den frühen, an der maßlosen Bekämpfung in den späteren Schriften. Zwischen beiden Extremen kann auch eine mittlere Geisteshaltung als Gesamtstellungnahme aus der Bilanz zwischen künstlerischer und philosophischer Beurteilung entspringen. Worauf sich aber Alle einigen müssen, das ist die Höhe der Dimension, in die durch ein bedeutendes philosophisches Kunstwerk im Sinne des dritten Typus unser geistiges Leben gehoben wird. Handelt es sich doch um unsere Stellung zur genialen Symbolisierung dessen, was uns das Heiligste ist, unserer Überzeugung vom Wesen und Werte des Daseins. Enthusiasmus und Hingabe, Ehrfurcht und Schweigen, Ablehnung und Bekämpfung einem Kunstwerke gegenüber, erreichen erst dann die volle Glut ihres Pathos. Wir sehen mit philosophischen Augen, wir hören mit philosophischen Ohren; unsere tiefsten Ge-

fühle, Liebe, Achtung und Haß, und die daraus entspringenden Taten entzünden sich an dem Symbol, das uns das Ewige im echten Bilde oder in der Entstellung zeigt. In der Erregung solcher Gefühle, solcher Taten, freundlicher oder feindlicher, mit dem Blick auf das Ewige liegt auch der unvergängliche Wert des Verhältnisses, in dem Kunst und Philosophie bei Richard Wagner zu einander stehen!

Ludwig Woltmann, die Persönlichkeit und ihr Werk



„Er hatte eben jenen Hunger nach dem Maß und Gleichmaß aller Dinge, den so wenige Menschen begreifen und welcher so schwer zu befriedigen ist und vollständig nur durch den Tod befriedigt wird." (Wilhelm Raabe.)

I.

Viele, ja die meisten Menschen zeigen schon auf den ersten Blick in all ihren Äußerungen ein ziemlich einheitliches Gepräge. Wie man eine triviale Melodie nicht bis zu Ende anzuhören braucht, sondern von selbst die Fortsetzung zu ergänzen vermag, so weiß man auch von der menschlichen Durchschnittsware, wie sie morgen denken, fühlen und handeln wird, wenn man sie heute bei ihrem Tun und Lassen beobachtet hat. Leicht und sicher sind solche Erscheinungen in den für den Alltagsmenschen passend zugeschnittenen Rubriken, in welche man die Temperamente, Charaktere, Seelenverfassungen einzuteilen pflegt, unterzubringen. Aber so eng und fest auch die Einheitlichkeit solcher Leute scheinen mag, so teilen sie doch ihr Wesen mit ungezählten anderen; so sind die Elemente ihrer Persönlichkeit einander zum Verwechseln ähnlich; und diese Verwandtschaft findet in der Ähnlichkeit aller Lebensäußerungen ihren selbstverständlichen Ausdruck. Schließlich ist auch der Zusammenhalt derartiger Seelen nur scheinbar ein geschlossener; solange das gewöhnte Milieu sie umgibt, zeigen sie sich gefestigt und unbeirrt; aber wenn ein Windstoß sie aus den eingefahrenen

Bahnen schleudert, so sehen wir die auf sich selbst Gestellten ihr Ich verlieren und entweder untergehen oder an andere Gruppen Anschluß suchen. „Es ist tragisch, wie wenig Menschen es vor ihrem Tode gelingt, ihrer Seele habhaft zu werden. Die meisten Leute sind andere Leute. Ihre Gedanken sind die Meinungen Anderer, ihr Leben ist Mimikry, ihre Leidenschaften sind ein Zitat." (Oskar Wilde.) Woltmann war das gerade Widerspiel solcher unoriginellen, armen, schwachen und durchsichtigen Naturen. Die Einheit seines Wesens war keine Einerleiheit, sondern der immer wiederkehrende Grundton an einer verwickelten seelischen Mannigfaltigkeit; und diese Mannigfaltigkeit war in der Art ihrer Mischung ebenso eigentümlich wie das Band, das sie zusammenhielt. Aus dem Sattel gehoben aber konnte der Besitzer dieser Gaben schwerlich werden; im raschen Wechsel der Lebenslagen und Schicksalsfügungen blieb er sich selber treu, ein in sich Ruhender, der auch auf fremder Erde auf eigenem Boden stand.

Zwischen sehr verschiedenen Dingen Ähnlichkeiten aufzufinden, ist immer schwierig, und Unerwartetes in sich aufzunehmen, doppelt schwer. Menschen, die uns solche Aufgaben stellen, nennen wir tiefe, reiche und dunkle Naturen — mit allegorischen Beiwörtern, die nun nicht mehr abgegriffen wirken, nachdem jedes in der Wucht und Schwere seiner psychologischen Bedeutung verstanden ist. Woltmann pflegte gerade in der letzten Zeit zu sagen, bei jedem Schritt auf dem Weg seines Lebens und Schaffens habe er die Empfindung, als fielen die Entscheidungen mit der Notwendigkeit, mit der eine Masse den Abhang herabrollt; aber über die Eigenschaften dieser Masse und die Linie ihres Falls sei er sich selbst nicht im klaren. Nun zwingt uns ein grausames Geschick, auf die Art dieses wundervollen Menschen, der nie auf-

hörte, sich zu entwickeln, als auf ein Ganzes und Abgeschlossenes zurückzuschauen und ein paar bescheidene Schritte zur Aufhellung dieser Einheit zu versuchen.

Sehe ich recht, so hätte die begriffliche Formel für diese Einheit zu lauten: Ausgleich von Natur und Geist, oder besser: ewiger Kampf um diesen Ausgleich. Wie in dem buntesten und verschlungensten Gespinst von Seide immer die gleiche, edle Grundbeschaffenheit wiederkehrt, so trugen alle Betätigungen, die Ludwig Woltmann ganz zugehörten, jenen monumentalen, doch schwer zu entziffernden Stempel. Natur und Geist sind aber hier nicht Körper und Seele gleichzusetzen, sondern zwei Prinzipien, die, wenigstens bei den höher entwickelten Wesen, in allem Leiblich-Seelischen gemeinsam wirken, und nur ihre Pole im selbstbewußten Denken und Wollen und in den mechanischen Bewegungen der materiellen Atome unseres Leibes finden. Aber selbst das höchste Selbstbewußtsein und damit die entwickeltste Geistigkeit wird von den Gesetzen der Natur durchdrungen, und die blinde Natur beugt sich unter das Joch der vergeistigtsten Funktionen in einem und demselben Wesen. Dieses sich wechselseitige Durchdringen, dieses Ringen um den Vorrang bestimmte alle Äußerungen des verstorbenen Freundes.

Was aber dem Näherstehenden als besonderer Reiz, dem Ferneren als besonderes Rätsel erschien, das war die fast gleichmäßige Stärke und Durchbildung des Geistigen und des Natürlichen an ihm. Er war nichts weniger als ein reiner Gelehrter, mit einem Mindestmaß von Trieben und Begierden begabt. Er war kein vorzüglich animalisches Wesen, bei dem der Geist nur eine zierende Luxusblüte gewesen wäre. Sondern heiße Zuneigungen und Abneigungen lebten sich unter und über dem Walten abgeklärtester Ge-

danken aus. Und beide Seiten liefen nicht friedlich und beziehungslos nebeneinander wie bei so Vielen, welche an ihrem Schreibtisch geistige und an ihrem Eßtisch Naturwesen sind, sondern in stetem Wechselspiel waren beide überall gegenwärtig, nur daß bald dieser, bald jener Richtung die Führung zufiel — eine faustische Natur. Darum gestaltete Woltmann nicht etwa nur sein unbewußt-sinnliches Leben durch die Bewußtheit vernünftigen Wollens, wie die wohlweisen Prinzipienmenschen, denen sich ein magerer Stoff willig unterwirft; sondern ebensogut bestimmte seine biologische Natur die intellektuellen Mächte, und fast will es mir scheinen, als ob alles in allem seine Natur stärker war als sein Geist. Irgend ein Werturteil soll damit nicht ausgesprochen sein. Das Große und Schöne an ihm entfloß gleichmäßig beiden Quellen, und er selbst wäre der letzte gewesen, der dem Geist im Sinne der Alltagswertung den Vorzug gegeben hätte. Aus dem steten Ringen beider Prinzipien auf dem Grunde dieser Seele entsprang jene Unberechenbarkeit, die so viele Menschen an ihm befremdete und sich dem helleren Blicke doch nur als höchste Gesetzmäßigkeit seines Wesens offenbarte. In wessen Tiefen die Urströmungen alles höheren Seins so mächtig durcheinanderwogen, da wird eine seelische Spannung erzeugt, die auf die Dauer zu ertragen, über menschliches Vermögen geht. Es entstehen dann jene Pausen, in denen der gleichmäßige Atem aussetzt und Natur oder Geist in gewaltsamer Entladung hartnäckig allein das Feld behauptet. In diesen Zeiten konnte man Woltmann bald für einen reinen Rationalisten vom Schlage der Aufklärer des 18. Jahrhunderts, bald für einen reinen Triebmenschen nach Art der jüngeren Sophisten halten. Als Rückschlag solcher Perioden gab es dann jene schwermütigen Stimmungen, die sich mit dunklen Schatten

über ihn senkten, ihn aber zugleich zu sich selbst zurückführten, zu einer tapferen Lebensarbeit um den Rhythmus von Natur und Geist. So konnte ihn als Mensch nur verstehen, wer nicht vereinzelte Handlungen, Aussprüche, Gesinnungen losgelöst beurteilte, sondern jeden Teil nur in Beziehung zum Ganzen, zu anderen Teilen und Zeiten begriff.

Ich versuche, die abstrakte Schilderung dieser eigenartigen Seelenform mit etwas Inhalt aus dem Schatz persönlicher Erinnerungen zu erfüllen und die unio mystica der coincidentia oppositorum, welche das fromme Mittelalter nur für Gott, eine weltzugewandtere Zeit aber für manche große Persönlichkeit gelten lassen wird, an einigen konkreten Charakterzügen hindurchschimmern zu lassen.

Schon dem, von außen gesehen, so sprunghaften Lebensgang Woltmanns verleiht das Auf und Ab von Natur und Geist Gleichmaß und Gestalt. Es scheint nicht ausgeschlossen, daß er diese Art des Ausgleichs von den E l t e r n geerbt hat. Nicht häufig, und mit Vorliebe nachdem man auf dem Boden seiner geistigen Heimat, in der Stellung zu den metaphysischen Problemen innere Fühlung gewonnen, kam er auf seine natürliche Heimat, auf seine Familie und das Milieu seines Elternhauses zu sprechen. Dann erzählte er wohl, nur mit einem etwas innigeren Klang der Stimme, aber ohne jede Rührung oder Pathos: wie Vater und Mutter sich so jung geheiratet hätten, beide mittellos und den widrigen äußeren Umständen im Vertrauen auf ihre Liebe und Tatkraft Trotz bietend; wie sie dann allmählich eine eigene Tischlerwerkstatt, später ein Möbelgeschäft eröffnet und sich so stufenweise zu bescheidenem Wohlstand emporgearbeitet hätten, der ihnen schließlich erlaubte, das Geschäft dem ältesten Sohne zu übergeben und sorgenlos die Ruhe des Alters zu genießen; wie sie sich den

Lebensweg erschwerten durch ihre Überzeugungstreue in politischen und religiösen Dingen, Vater und Mutter seien aus der Kirche ausgetreten, die Kinder wären ihrem Beispiel gefolgt; aber leicht hätten sie es — zumal im Rheinlande — dadurch nicht gehabt; die einzigen Erziehungsprinzipien seines Elternhauses seien gewesen: „arbeiten und die Wahrheit sagen", und alle Kinder, Söhne und Töchter, tüchtige Menschen und brauchbare Bürger dabei geworden (mit Ausnahme von ihm selbst, eine Bemerkung, die seine naturalistischen Strömungen halb im Ernst, halb im Scherz ihm eingaben). Wer diesen schlichten Berichten lauschte, hatte sofort den Eindruck: es ist Woltmannscher Familiengeist, der auch in Ludwig Woltmann, nur in ganz eigener Weise, lebendig war.

Am 18. Februar 1871 in Solingen geboren, besuchte Woltmann zunächst, den „natürlichen" Bedingungen gehorchend, die gewöhnliche Bürgerschule; auf den oberen Klassen trieb ihn der Geist zu vertiefterer Bildung, die er auf den Realgymnasien seiner Vaterstadt und Elberfelds auch befriedigte. Nun galt es ein Erwerbsstudium zu wählen. Künstlerische, dichterische, aber vor allem malerische Begabungen (die Woltmann für so stark in sich hielt, daß er noch in den letzten Wochen seines Lebens mir einmal sagte, er zeichne nie mehr zu seinem Vergnügen, um nicht alte Wunden aufzubrechen) wurden zurückgedrängt und medizinische Studien an den Universitäten Marburg, Bonn, München, Berlin, Freiburg betrieben; aber in den Kliniken vertiefte man sich heimlich in die Werke Spinozas und Schopenhauers, deren rätselhafte Runen vor den Augen der Lehrer verborgen, auf den Knien unter der Bank gehalten wurden. Und wirklich gelang es der erstaunlichen Arbeitskraft Woltmanns, was in den akademischen Akten sich wohl

nicht häufig vorfinden dürfte: er bestand kurz nacheinander, in wenigen Wochen die medizinische Staatsprüfung, das medizinische und philosophische Doktorexamen (Freiburg 1896). Dr. med. et phil., ein äußeres aber treffendes Symbol für das Doppelgestirn, das ihn auf seinem Lebensweg geleitete! Nun folgten seine Dienstzeit als Einjähriger-Arzt (Oktober 1896 bis Frühjahr 1897), während der das erste Werk (System des moralischen Bewußtseins, Michels, Düsseldorf 1898) beendet wurde, darauf erneute philosophische und spezial-medizinische Studien in Berlin (Herbst 1897). Wieder trieben ihn die natürlichen Bedingungen zur Bekleidung einer festen auskömmlichen Stellung, die er als Augenarzt in Barmen (Juli 1898) gefunden hatte, und wieder trieb ihn der Geist, teils in sozialistischer Propaganda, die ihn auf dem Hannoveraner Parteitag (1898) gegen Bebel den Revisionismus verteidigen ließ, teils in der Ausarbeitung neuer Werke (Die Darwinsche Theorie und der Sozialismus, Michels, Düsseldorf 1898; Der historische Materialismus, Michels, Düsseldorf 1900) seine philosophischen Ideale durchzusetzen. Als Honorar für seine Bücher hatte er sich — ein echt Woltmannscher Zug — die Kosten für eine Reise nach Griechenland und Palästina ausbedungen, um Land und Leute jener Welt von Angesicht zu sehen, in deren Vergangenheit er mit einem Teil seines Selbst beständig lebte. (Pilgerfahrt, Skizzen aus Palästina 1901, berichteten über das im Orient Erschaute.) Dann versuchte er es — nachdem er der ärztlichen Praxis und der politischen Parteizugehörigkeit den Rücken gekehrt — noch einmal als Lehrer der Hygiene und Entwicklungslehre an dem freien Erziehungsheim Haubinda (S.-M.) mit einem festen Berufe, um jedoch bald einzusehen, daß ein so einfacher Ausgleich von Natur und Geist für ihn nicht zu finden war. So schied

er aus dem Amte und lebte nun als Herausgeber der Politisch-anthropologischen Revue (seit 1902) in raschem Wechsel bald in Berlin, Leipzig, Eisenach in einsamen Studierstuben oder im warmen Heim der Freunde, bald in Solingen bei den Eltern, in Elberfeld bei der verheirateten Schwester, bald in bescheidenen Pensionen in Paris, an der Riviera, in Florenz, wohin ihn ein unbezwinglicher Instinkt seiner Natur und die Richtung seiner Studien gleichmäßig zogen. Neben zahlreichen Artikeln in der von ihm geleiteten Zeitschrift waren die „Politische Anthropologie“ (Thüringische Verlagsanstalt, Leipzig 1903), als Beantwortung der Kruppschen Preisfrage über den Einfluß der Deszendenztheorie auf die politische Entwicklung der Völker, „Die Germanen und die Renaissance in Italien“ (Thüringische Verlagsanstalt, Leipzig 1905) und „Die Germanen in Frankreich“ (Diederichs, Jena 1906) der literarische Ertrag dieser Zeiten.

Eine biologische Ethik, welche das die ganze bisherige Entwicklung krönende Werk werden sollte, trug der junge Forscher im Kopfe; die Niederschrift versagte ihm der Tod, der ihn an einer der schönsten Stellen der Erde, beim Baden in einer Felsenbucht nahe von Sestri Levante am 30. Januar 1907 ereilte. Aber selbst dieser Untergang in seinem Gemisch von Sinn und Unsinn, Zufall und scheinbarer Absichtlichkeit ist kein fremdartiger Schlußakkord dieses groß angelegten Lebens. Erlag hier der Geist blinder Naturgewalt, verstand ein unvernünftiger Trieb, der viel zu früh im Jahre den Herzleidenden zum Bade drängte, diesen Geist besser als wir, die Trauernden? Rangen beide wieder einmal unentschieden miteinander? Verwegene und müßige Fragen — aber es ist das Vorrecht tiefer Menschen, daß man zu ihrem Leben und Sterben Fragen erheben kann, auf die es keine Antwort gibt.

Von Woltmanns äußerem Typus erhielt man zu verschiedenen Zeiten einen verschiedenen Eindruck. Zwar änderten die himmelblauen, stark kurzsichtigen Augen, das rötlich-blonde wellige Haar, die helle, sehr sensible Haut nicht ihre Farbe, der mittelgroße, zart gebaute („grazile“ würde er von Anderen gesagt haben) Körper, der mächtige, das Gesamtbild durchaus beherrschende Kopf nicht ihre Gestalt; noch der Schädel seine zwar echt dolichozephalen Maße, die jedoch hinter dem absoluten theoretischen Ideal, wie öfters von ihm heiter belächelt wurde, um ein weniges zurückblieben; aber der gutmütige-treue, offene Blick, etwa im Verkehr mit Kindern, bei den kleinen Freuden des Mahles, bei harmlosen Erholungsspielen schien jemand Anderem zuzugehören als die Falte zwischen den Brauen, die in geistigen Gesprächen ernste Vertiefung, bei Sturm in der Seele aber auch Fluch auf alles Niederträchtige dieser Welt (im Goetheschen Sinne) mit einer Art verbissener Heftigkeit künden konnte.

Seinen Körper hielt er zu regelmäßiger Bewegung an; er schwamm, ritt, fuhr Rad, wanderte — aber alles ganz „unsportmäßig“, nicht als Ausfluß verfeinerter Leibeskultur, sondern um dem Körper die natürliche Freiheit zu geben, welche ihm am Schreibtisch nicht werden konnte. Doch eine leichte Herzaffektion mahnte ihn zur Vorsicht — es kam dann wie eine Ahnung über ihn, daß er sich für höhere, geistigere Zwecke aufsparen müsse. Oft an den ungeeignetsten Stellen brach diese Empfindung, die an jenem Unglückstage zu Sestri so vollkommen versagte, hindurch. Einst war Woltmann, der die Natur so liebte, unter keinen Umständen zu überreden, auf einem kleinen, aber von allen anwesenden Damen betretenen Steg im Garten meiner Mutter sich durch das nasse, hohe Schilf zu einem in den See hineinspringenden Tempel mit besonders schönem Blick auf die märkische

Landschaft hindurchzuschlagen. „Zeigen Sie lieber Wagemut in der Metaphysik als in solchen Dingen", entgegnete er dem damals in rebus philosophicis sehr Skeptischen, als ich ihn wider seinen Willen mitziehen wollte. In solchen Augenblicken spürte man so recht die Überlegenheit dieses Mannes. Und andere Bilder, Sinnbilder steigen auf: Woltmann zu Pferde, in ganz unreitmäßiger Kleidung, zu kurze Schaftstiefel, welche die rote Biese an der alten Militärhose nicht verdecken können, der stets von ihm getragene schwarze, breitkrempige Schlapphut auf dem Kopfe, im falschen Galopp um die Bahn jagend; halb urwüchsiger Krieger aus der Cimbernschlacht, halb übergeistigter Intellektueller auf elendem Mietsgaul, grandios und grotesk. Ich glaube, das sind Gesichte, über welche Dichter weinen können.

Auf seelischem Gebiet trat das Doppelspiel von Natur und Geist am reinsten zutage. Gab er dem natürlichen Fluß seines Temperamentes nach, so war er, dem Denken und Erfahrung eine seltene Weltverachtung aufnötigten, der warmherzigste und wohlwollendste Mensch. Aber da trübe Anschauungen, die leider zunehmend sich ihm bestärkten, alle weicheren Gefühle in Bann hielten, empfanden Fernerstehende wohl eine Enthaltsamkeit in dieser Richtung als Schroffheit, wo seine Freunde eine um so größere Zartheit herausfühlten. Aus diesem liebebedürftigen Herzen, das sich einst so offen und überströmend gegeben hatte [1]), kam in späteren Zeiten wohl jahrelang kein Geständnis über die Lippen; wer aber mitansehen durfte, wie Woltmann Körper und Seelen von Kindern zu streicheln verstand, dem enthüllten sich auch die weichen Hintergründe dieser aller Senti-

---

[1]) Vergl. die Erinnerungen von Koch-Hesse über Woltmann im „Greifswalder Tageblatt", Nr. 41, 18. Februar 1907.

mentalität abholden Seele. Am ursprünglichsten ließ er seinem Humor die Zügel schießen; der harmloseste Scherz konnte ihm ein helles Kinderlachen entlocken. Und dann drängten plötzlich die rauhen Züge, die seiner Natur auch nicht fehlten, alles Andere beiseite und trieben ihn zu Taten und Äußerungen, die, wenn man hier nicht „alles in allem nahm“, sich schwer verstehen ließen.

Im Mittelpunkt dieses Wesens aber standen nicht die Zufälligkeiten eines bald gehemmten, bald befreiten Temperaments, sondern der stetige Bau an dem seelischen Grundgerüst, das Wachsen und Bilden eines *Charakters*. Und hier ordnete Woltmann alles jenen Hauptzielen unter, in deren Förderung Natur und Geist sich leidenschaftlich zusammenfanden. Diese Ziele aber gipfelten in der Vervollkommnung des Erkennens und Wirkens zum Heile der Menschheit, des Lebens — der Welt. Diese höhere Sendung, der weltpriesterliche Beruf gaben dem, der sie übernommen, etwas Geweihtes, fast Heiliges. Es läßt sich nicht leugnen: es lag wie Feiertagsstimmung, wie ein Unnahbarkeitsgebot in der Luft, die diesen Mann umgab. Wenn Kinder sich stürmisch an ihn klammerten oder Erwachsene mit plumpen Seelen ihn direkt auf etwas zu stellen suchten, dann sah man jenes hilflose Unbehagen über die unerwünschte allzu große Nähe fremder Kreatur sich über ihn breiten; der Reflex jenes Abstandes, der ihn von der Allgemeinheit trennte, eben das, was Nietzsche das „Pathos der Distanz“ genannt hat. Wer alles für die Allgemeinheit denkt und wirkt, kann selbst nicht zur Allgemeinheit gehören. Wahrhaft demokratische Ziele können nur von wahrhaft aristokratischen Persönlichkeiten verfolgt werden. Hier liegt der Schlüssel für das Verständnis einer sonderbaren Mischung aristokratischer und demokratischer Elemente in Woltmanns

Wesen — aber auch für das Verständnis jener besonderen Art der Tragik, die sich aus dieser Mischung ergab. Eine aristokratische Natur, die vom Geist demokratische Weisungen empfing! Den Zwiespalt suchte er so zu überwinden, daß er zunächst seine überragende Natur zu demokratisieren, später seiner Vernunft aristokratische Lehren zu entlocken suchte. Aber beidemal kam es nur zu einem vorübergehenden Ausgleich, dessen Vollendung vermutlich die Krone dieses Lebens bedeutet hätte!

Aber wie es auch mit der Art jenes Idealismus beschaffen sein mochte, dieser selbst blieb unverwüstlich und konnte nur mit seinem Träger zu grunde gehen; denn er quoll aus den Tiefen einer echt germanischen Seele. Zunächst waren es Weltanschauungsnöte, in denen er sich zu bewähren hatte. Ein Anfangsstadium des christlichen Pietismus, in dem der Bund mit der Religion auch äußerlich enger geschlossen wurde, ward abgelöst von dem Gegenpol kirchenfeindlicher Denkweise, die den wahrhaftigen Jüngling später zum Austritt aus der Landeskirche bewog; die Überwindung des skeptischen Zusammenbruchs vor den Widersprüchen der nunmehr ernstlich studierten Denker und Dichter führte zur Entdeckung der allen führenden Weltbildern gemeinsamen Grundwahrheiten, mit der die ersehnte intellektuelle Beruhigung sich einfand. Kant in der Hegelschen Umdeutung, Darwins Lehre philosophisch erweitert, galten ihm als die zeitgemäßesten Formen und Formeln der aeternae veritates, welche auch bei Plato, Spinoza, Goethe und Schiller nur in anderem Gewande aufgetreten waren. Marx' sozialistische Anschauungen aber bildeten die Brücke, auf der seine feurige Seele die Theorie in die Praxis überzuführen, die allgemeinsten Ideen auch der Wirklichkeit allgemein nutzbar zu machen hoffte.

In diesem Jahrzehnt (etwa 1888—1898) hatte Ideal mit Ideal gerungen; jetzt folgte die härtere Probe: der Kampf des Ideals mit der Wirklichkeit. Die erste, vielleicht bitterste Enttäuschung mag Woltmann hier erlebt haben, als er der politischen Parteitätigkeit entsagen mußte. Mit Anderen im Großen wirken kann nur, wer sich in ihre Reihen stellt oder sie bändigt als Tyrann. Dieses untersagte ihm sein demokratisches Gewissen, jenes seine aristokratische Natur. Aber seine Ziele gab er deshalb nicht auf. Konnte er die theoretischen Überzeugungen nicht unmittelbar verwirklichen, so sollte sich von nun an um so entschiedener die Theorie der Bewältigung der praktischen Probleme, der Erforschung der sozialen, ökonomischen, politischen universalgeschichtlich bedingten Gesetzlichkeiten zuwenden. Da kam der zweite Schlag: Woltmann fand auch bei dem kleineren Kreise, an den sich seine Werke nunmehr wandten, nicht das Verständnis und die Anerkennung, die ihm auf seinem entsagungsvollen Wege als ermunternde Resonanz Bedürfnis waren. Allem Zunftwesen fernstehend, konfessionslos, gewesener Sozialdemokrat, fühlte er sich nicht im stande, mit seinen überreichen Gaben den kleinen Lebenskomfort, nach dem er strebte, zu befriedigen. „Es ist nicht leicht“ — heißt es in einem seiner Briefe — „eine Sache, die man unter dem Herzen getragen, und nur mit den lautersten Empfindungen berührt hat, nachher wie Speck und Wurst zu verhandeln. Doppelt schlimm, wenn man sich in der intellektuellen und ökonomischen Welt zugleich orientieren muß, und wenn man für letztere nur die Mittel der ersteren zur Verfügung hat.“ Bis zu zynischen Aussprüchen konnte er sich versteigen, wenn er auf diese Dinge zu sprechen kam. Die Welt hatte übel mit seinem Idealismus gewirtschaftet (ein beliebter und erlebter Ausdruck Woltmanns, den er oft anwandte, wenn er auf das

Verhältnis der Regierung — auch Bismarcks — zum deutschen Volke zu sprechen kam). Aber zu ersticken vermochte sie diese Flamme nicht. Als seiner Politischen Anthropologie, die trotz mancher Mängel im einzelnen ein selten freier und großer Geistesatem durchweht, beim Kruppschen Preisausschreiben nur ein niederer Preis zuerkannt wurde (der aber immerhin ein Jahresauskommen für den anspruchlosen Mann bedeutete), wies ihn der Empfänger stolz zurück.

Überblickt man diesen idealistischen Werdegang als Ganzes, so fassen ihn wirklich die Goetheschen Verse fast erschöpfend zusammen:

> Da kämpft sogleich verworrene Bestrebung
> Bald mit uns selbst und bald mit der Umgebung;
> Keins wird vom Andern wünschenswert ergänzt,
> Von außen düstert's, wenn es innen glänzt.

So begreift sich, wie die Woltmann eigene Feierlichkeit und innere Unnahbarkeit unter der Ungunst der Verhältnisse ausartete zu einer fast nervösen Scheu vor persönlicher Berührung mit der Welt, zu einem Unabhängigkeitstrieb ohnegleichen. In nichts mochte er sich binden, an keinen Ort und keine Zeit, keinen Beruf und keine Gesellschaft. Manchmal schob er die Schuld auf das rauhe und graue nordische Klima und bedauerte, daß seine germanischen Vorfahren nicht mit den Goten oder mit Chlodwig nach dem Süden ausgewandert seien; dann würde er sorglos unter blauem Himmel als Baron oder Marchese (zu denen ja die Germanen in Italien und Frankreich das Hauptkontingent seiner Ansicht nach stellten) eine gesicherte Rente verzehren und still seinen Arbeiten leben. Aber er wußte wohl so gut wie wir Alle, daß für Leute seiner Art solche Sehnsucht ebenso bezeichnend ist, wie das Ungenügen, wäre sie in Erfüllung gegangen.

Aus allen Wirrnissen fand er sich immer wieder zu sich selbst zurück und auch zu den Wenigen, mit denen er sich verstand. Denn auf jeder Station seines Lebens traf er Gleichgesinnte, Freunde, meist auch einsame und versprengte Menschen aller Stände und Berufe, Handwerker und Gelehrte, Politiker und Künstler, Arme und Reiche (denn er war nach unten und oben gleich vorurteilslos), wie sie sich eben unter solchen Voraussetzungen zusammenfinden. Wurde aber das innere Band, das ihn an einzelne Menschen allein fesselte, zerschnitten, so waren damit auch alle Beziehungen zu den betreffenden Personen aufgehoben. Mit welcher Entrüstung sprach er von früheren Freunden, die in religiösen Anschauungen rückfällig geworden waren; Briefe solcher Menschen beantwortete er nicht mehr. In Gesprächen mit gleichgestimmten Seelen aber klang sein Sinnen und Wirken am reinsten zusammen. Im Dialog, in der edlen antiken Bedeutung dieses Wortes, fand er den Ersatz für manche verlorenen Illusionen. Da hatte er dann Augenblicke, in denen er in einer Art und mit einer Fülle spenden konnte, daß man sich erstaunt fragte, was ihm zu einem Genie des Kopfes und des Herzens eigentlich noch gefehlt habe. Wenn er dagegen eiferte, daß Platos Staatslehre eine Utopie genannt, oder der Tod des Sokrates, in dem er den Sieg der Legalität des Durchschnitts über die Moralität in einer großen Natur erblickte, gepriesen wurde; wenn sein spekulativer, immer auf die Synthese gerichteter Geist die Identität zwischen den scheinbar entgegengesetzten Systemen nachwies und alle Abweichungen, die sein geistiges Einheitsstreben nicht anerkennen wollte, aus den unbewußten biologischen Motiven von Originalitätssucht und Neid im Konkurrenzkampf um das höhere Dasein wegzuerklären suchte; wenn er sich in Ausdrücken gegen die Kirche und ihre Vertreter erging, welche

die berüchtigte Formel Voltaires und seines königlichen Freundes weit hinter sich ließen, und doch von der tiefinnigen Bedeutung der „himmlischen" Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung sich nicht ein Stück rauben lassen wollte; wenn man am hundertjährigen Todestag Schillers den Gedichtband gemeinsam durchblätterte und Seite für Seite enttäuscht umwendete, bis sein Blick plötzlich an den (allerdings wie eigens für ihn geschriebenen) „Idealen" hängen blieb und er das Unvergängliche an Schiller, das von kalten Herzen um diese Zeit gewerbsmäßig ausgeboten wurde, in andächtiger Glut neu ergriff und pries — dann war er ganz er selbst, mit sich und der Welt versöhnt, verstehend und verstanden. Auf Augenblicke hatte er das „Maß und Gleichmaß aller Dinge" gefunden.

Jetzt erst, nach seinem Tode, erfahre ich aus mündlichen und schriftlichen Äußerungen, daß gar Mancher, der nur flüchtig mit Woltmann zusammengetroffen war, dessen Tiefen ahnte, auch ohne daß sie ihm gerauscht hätten. „So wenig ich auch den Heimgegangenen kannte", heißt es in einem solchen Briefe, „so tief sympathisch war er mir. Auch ich habe in seiner Nähe den Hauch der Größe empfunden und gefühlt, wieviel hinter ihm, vieviel unter ihm lag." Und so war es in der Tat. Was von diesem Manne sichtbar ward, stieg aus einem reichen, tiefen und dunklen Schachte ans Licht, hatte seine Heimat in den Abgründen einer großen Persönlichkeit. Wem es vergönnt war, zeitweise auch die kleinen Leiden und Freuden des Daseins mit Woltmann zu teilen, dem werden unwillkürlich die Worte Goethes in den Sinn kommen: Schiller war groß, auch wenn er sich die Nägel beschnitt. Und doch tat er nie das mindeste dazu, seine Bedeutung Anderen bemerkbar zu machen; ja, er stellte sein Licht mit Vorliebe unter den Scheffel. Jede Art von Über-

hebung war ihm fremd; denn er maß instinktiv sich und sein Werk nicht an der „Fabrikware der Natur“, sondern an den großen Ingenien der Menschheit (wie er für Genie mit Vorliebe zu sagen pflegte), unter denen er wiederum zu Kant, Darwin und Leonardo mit einer fast religiösen Ehrfurcht emporschaute. So muß es einzig die Glut des platonischen Eros gewesen sein, die, auch ohne daß ihre Flamme nach außen schlug, von höheren Menschen gespürt und geehrt wurde. Daß solche Naturen, deren Lebensinhalt sich darin erschöpft, das Sinnliche zum Übersinnlichen zu steigern und das Übersinnliche ins Sinnliche hineinzubilden, sich im Getriebe der niederen Wirklichkeit oft wunderlich ausnehmen, kann nur die in der Konvention und im Alltag Befangenen befremden. „Denn wenn Einer Vernunft hätte“, sagt Plato, „so würde er bedenken, daß durch zweierlei und auf zweierlei Weise das Gesicht gestört sein kann, wenn man aus dem Licht in die Dunkelheit versetzt wird und wenn aus der Dunkelheit in das Licht. Und ebenso, würde er denken, gehe es auch mit der Seele, und würde, wenn er eine verwirrt findet, nicht unüberlegt lachen, sondern erst zusehen, ob sie wohl, von einem lichtvolleren Leben herkommend, aus Ungewohnheit verfinstert ist oder ob sie, aus größerem Unverstande ins Hellere gekommen, durch die Fülle des Glanzes geblendet wird.“

II.

Aber die Persönlichkeit ist nur ein Teil dessen, was mit dem Tode Woltmanns uns entrissen ward, was wir in trauerndem Gedenken uns in die Erinnerung zurückzurufen haben. Auch die Arbeiten, die er noch vollführt, die Bücher, die er uns noch geschenkt haben würde, sind unwider-

bringlich dahin, haben mit ihrem Schöpfer den frühzeitigen Untergang gefunden. Denn nicht nur was Woltmann war, konnte kein Anderer sein; auch was er leistete, kein Anderer leisten. Alle Aufsätze dieses Heftes, die unsere Ausführungen ablösen, werden sich ja mit der Würdigung des wissenschaftlichen Werts der Woltmannschen Untersuchungen zu beschäftigen haben; unsere Aufgabe soll es nur sein, auch im W e r k dieses Mannes auf die Gemeinsamkeiten der zahlreichen und einander scheinbar so fremden Problemstellungen hinzuweisen und zugleich die Einheit zwischen der Persönlichkeit und ihrem Werke zu betonen. Denn wie auf der einen Seite alles, was in diesem Menschen vorging, von den oberflächlichsten Gewohnheiten bis zu den entscheidendsten Lebensschritten, auf der anderen Seite alle literarischen Äußerungen, von den metaphysischen Spekulationen bis zur Bestimmung der Augenfarbe Raffaels oder Tizians, Kreisbogen zu vergleichen und nur durch den unveränderten Abstand vom Mittelpunkt vollkommen zu verstehen sind, so werden auch Leben und Lehre, Charakter und Werk aus der gleichen Quelle gespeist, und in Wahrheit gibt es hier nur e i n e Peripherie und e i n Zentrum.

Denn der nämliche Ausgleich, dessen Scheitern, zeitweises Gelingen, erneutes Scheitern und erneutes Versuchen sich als Grundzug des M e n s c h e n entschleiert hatte, stellt auch die Grundaufgabe dar, deren Förderung Woltmanns gesamtes Schaffen gewidmet war. U m d i e E i n h e i t v o n N a t u r u n d G e i s t r i n g e n a l l e s e i n e W e r k e. Und auch hier war die Spannung zwischen den zu verbindenden Gliedern, da ihnen gleichmäßig Rechnung getragen werden sollte, eine so hohe, daß uns die immer neuen Ansätze zu ihrer Bewältigung unter immer neuen Gesichtspunkten nicht wundernehmen.

Zunächst mußte zwischen der Methodologie der Natur- und Geisteswissenschaften die Brücke geschlagen werden. Woltmann stellte sich die Aufgabe in der Form: die antiempirische Methode Kants mit der empirischen Methode Darwins speziell für die Bearbeitung der Ethik miteinander zu versöhnen. Seine Doktordissertation, „Kritische und genetische Begründung der Ethik", unter dem Einfluß Riehls und Weismanns entstanden, sucht das mit großem Scharfsinn auf die Weise zu erreichen, daß allen Forschungen über die Entwicklung des Sittlichen, welche nach streng naturwissenschaftlichen Erfahrungsmethoden zu erfolgen haben, der Begriff des Sittlichen zu grunde liegen muß, der (allerdings auf Grund eigener ethischer Erlebnisse und des objektiven Niederschlags der Moralprinzipien in den kulturgeschichtlichen Dokumenten der Menschheit) aus den Formen a priori des moralischen Bewußtseins geschöpft und deduktiv-logisch reproduziert werden kann.

Nachdem er sich auf solche Art das Recht zu naturwissenschaftlicher und philosophischer Behandlungsweise der ethischen Grundfragen erkämpft zu haben glaubte, gelangte Woltmann im „System des moralischen Bewußtseins", in dessen ersten Teil die Doktordissertation hineingearbeitet wurde, mit Hilfe beider Methoden zu dem Ergebnis: daß die natürliche Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes die stufenweise inhaltliche Erfüllung der von Kant aufgestellten moralischen Form, des kategorischen Imperativs bedeute. Der Geist ist die Form in der Natur, die Natur der Stoff für den Geist. Darum sind Denkgesetze und Naturgesetze identisch. So forderte er die Grundlagen für eine „kritische Entwicklungslehre" und eine „logische Anthropologie", deren Rückwirkung und erneutes Einfließen in das natürliche Leben, aus dem auch diese Theorien als

Reflexe der höchsten Stufen des selbstbewußten Daseins entstanden sind, nur unter Aufnahme der sozialistischen Ideen Karl Marx' fruchtbar zu verwirklichen sei.

Es ist bezeichnend für den synthetischen Trieb des Woltmannschen Geistes, daß er Kants Lehre, darin einig mit dessen spekulativen Nachfolgern, nur von der hohen Warte der „Kritik der Urteilskraft" verstanden wissen wollte, daß ihm die kritische Erkenntnistheorie nur die Wegbahnung zu einer besonnenen Metaphysik bedeutete; solche zu entwerfen, mußte der an der riesenhaften Vorarbeit sich erschöpfende Meister seinen Nachfolgern überlassen. Fielen diese aber allzusehr in die konstruktive und deduktive Behandlungsweise zurück, so hat die kommende Philosophie, an den Naturwissenschaften geschult, in weiser Benutzung des empirischen Materials ihr Weltbild zu formen. Freilich dessen allgemeinste Bestimmungen sind von Plato über Spinoza bis Kant, von Christus über Luther bis Goethe endgültig und unabänderlich festgelegt; aber die inhaltliche Erfüllung, welche niemals vollendet sein kann, gilt es für unsere Zeit mit aller Energie in Angriff zu nehmen. „Die kritisch-disziplinierte Wissenschaft wird die Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins und der Welt nicht begrifflich konstruieren, sondern positiv erforschen. Die Vollendung des philosophischen Ideals wäre die vollständige Einheit beider, welche zu besitzen die nachkantischen Philosophen sich einbildeten, welcher sich aber ein vernünftiges und zugleich endliches Wesen im geschichtlichen Prozeß nur nähern kann" (S. d. m. B., S. 25). In der Ausfüllung dieses Programms, die das zweite Buch der Erstlingsschrift versucht, in dem Woltmann die natürlichen Entstehungsbedingungen der Logik in der Technik (ohne Werkzeug kein Kausalbegriff) und der Ethik in der Ökonomie in Anlehnung an Kapp, Noirée und

Geyer aufweist und einen groß angelegten kritischen Abriß der ethischen Systeme gibt, liegt die Glanzleistung seiner ersten Schaffensperiode.

Für das Individuum ist „Persönlichkeit der ästhetisch-moralische Endzweck des Menschen“ (a. a. O., S. 297); für die Gesellschaft „der Sozialismus die sozial-ökonomische Erfüllung des moralischen Gesetzes“ (ebenda S. 314). Man sieht, daß schon in dieser frühen Phase nicht etwa das größte Glück der größten Anzahl oder ähnliche rein demokratische Ziele den Gipfel der Sittlichkeit bezeichnen, sondern eine demokratisch-aristokratische Lebensgestaltung und zwar ein demokratischer Unterbau mit aristokratischer Spitze. Denn die sozialistische Gesellschaftsordnung bedeutet für Woltmann nur die Entfaltung gleich günstiger ökonomischer Bedingungen für Alle, auf dem Wege der Vergesellschaftung der Produktionsmittel, der Aufhebung der privatkapitalistischen Wirtschaftsweise, und des Erwerbs des Eigentums durch eigene Arbeit; auf daß niemand von vornherein als Amboß geboren werde, sondern jeder die Hoffnung habe, „einen Amboß für das Werk seines Lebens zu finden, auf dem er sein Glück schmieden könne“ (a. a. O., S. 315). Aber unter diesen gleichen Bedingungen, die auch für die Geschlechter die gleichen sein sollen, bringen es die von Natur Tüchtigeren, Begabteren, Begnadeteren — wie Plato mit Darwin lehrt — zu mehr Besitz, Herrschaft, Glück als die Übrigen und erfüllen damit undurchbrechbare biologische und moralische Gesetze. Denn nicht die Gleichheit Aller in friedlichem Genuß, sondern die Erzeugung des Genius, d. h. einzelner überragender Persönlichkeiten, muß der letzte Zweck der Menschheit sein. „Die geniale Persönlichkeit ist die Schöpferin des Ideals im gattungsgeschichtlichen Fortschritt. Das Entwicklungsziel der Gattung liegt in ihren stärksten

Individuen, welche im Dienst der Gattung durch fortschreitende Idealerzeugung den Typus zu höheren Formen emporheben" (a. a. O., S. 357). Starke Persönlichkeiten zu entfalten, darf aber nicht ganzen Klassen und Ständen durch die bestehende Staats- und Gesellschaftsordnung künstlich versperrt werden. Daß der privatkapitalistische Wirtschaftsbetrieb eine solche künstliche, nicht etwa durch eine natürliche Auslese im Kampf ums Dasein bedingte Versperrung bedeute, sucht „die Darwinsche Theorie und der Sozialismus" in Ergänzung des betreffenden Kapitels im „System des moralischen Bewußtseins" zu erweisen; „der historische Materialismus" verteidigt die gleichfalls in der Erstlingsschrift ausgesprochene Überzeugung, daß der kulturgeschichtliche Fortschritt zwar wie der Geist an den Körper, an ökonomische Bedingungen gebunden sei, daß er aber einer eigenen Gesetzlichkeit folge, die im Gegensatz zur Marxistischen Auffassung nicht als ein naturgesetzlicher, ohne Wollen und Bewußtsein des Menschen sich vollziehender, sondern als ein kulturgesetzlicher Prozeß zielbewußter Betätigung begriffen werden müsse [1]).

Die Jugendlichkeit dieses ersten Schriftenzyklus zeigt sich besonders darin, daß unter der schützenden Deckung

---

[1]) Auf dem sozialdemokratischen Parteitag 1898 machte Woltmann aus diesen Abweichungen von dem orthodoxen Programm kein Hehl: „Wir müssen" — so sagte er dort — „das Bewußtsein der Notwendigkeit hochhalten, die Tüchtigsten und Besten an die Spitze zu stellen. Denn diese Prinzipien sind Grundgesetze des sozialen Lebens. Es handelt sich aber darum, die allgemeine soziale Grundlage zu schaffen, auf welcher der Wettkampf der Individuen unter gleichen äußeren Bedingungen erfolgen kann. Darum sind wir Kollektivisten." Und in derselben Rede: „Nicht alle und jede Ideologie ist ein bloßer Reflex der ökonomischen Verhältnisse. Auf den höheren Gebieten der Ideologie, der Philosophie, Kunst,

durch die bewunderten Führer manche Problemstellung und Lösung (z. B. Kants zwölf Kategorien, die drei Formulierungen seines Moralgesetzes u. a.) allzu vertrauensselig übernommen und das Ererbte, nicht genugsam neu erworben, zu eigenstem Besitz umgewandelt wird. Dann aber läßt auch die verstandes- und gefühlsmäßige Teilnahme des Jünglings an fast allen großen Weltbildern der Vergangenheit und Gegenwart in metaphysischem Überschwang die Wogen so hoch gehen, daß Verfasser und Leser in ihnen zu ertrinken Gefahr laufen. Auf der anderen Seite drängt uns das Hinausschweifen der früheren Arbeiten weit über die Grenzen ihrer Titel zu einem Gesamtsystem der Philosophie auf biologisch-kritischer Grundlage die wehmütige Überzeugung auf, daß die beabsichtigte Rückkehr Woltmanns zu den hohen Aufgaben seines ersten Buches nach einem Jahrzehnt rastlosen Aneignens von Kenntnissen und vertieften Nachdenkens, wäre sie ihm vergönnt gewesen, Werke von schönster Vollendung gezeitigt hätte.

Auf uns sind nur als verheißungsvolle Vorarbeiten gekommen: die zweite Schriftengruppe „Politische Anthropologie“, „Die Germanen und die Renaissance“, „Die Germanen in Frankreich“, sowie die Gründung und

---

Religion und Sittlichkeit gibt es selbständige geistige Interessen und Bedürfnisse, die ihren eigenen immanenten Gesetzen und Zwecken gemäß sich entwickeln.“ Ebenso teilte Woltmann schon damals nicht den Internationalismus der deutschen Sozialdemokratie. „Die Auflösung des Klassenstaates bedeutet nicht die Vernichtung einer natürlich und kulturgeschichtlich begründeten nationalen Gemeinsamkeit, in welcher, ähnlich wie in der Familie, die Wurzeln alles menschlichen Fortschritts liegen... Der Staat ist nicht das Vaterland, und der beste Patriot kann der eifrigste Gegner des Staates sein.“ (S. d. m. B. S. 330.)

Leitung dieser Revue, welche in den eigenen und fremden Beiträgen für Woltmann unter anderm die systematische Ansammlung von Baumaterial zu philosophischen Zukunftsarbeiten bedeutete. Denn die Anthropologie ist ihm nicht etwa eine beliebige Einzelwissenschaft, sondern der Ausgangspunkt aller philosophischen Bemühungen gewesen. Der Mensch kennt Natur und Geist und deren gegenseitiges Verhältnis ja zunächst nur an sich, kann den selbsterlebten Stoff zwar abwandeln, aber nicht durch grundsätzlich andern ersetzen und darum nur mittelbar, durch vorsichtige Übertragung des innerlich Erfahrenen, ein lebendiges Bild von andern Leibern und Seelen, andern Organismen, schließlich von der gesamten Welt gewinnen. Daher verwarf Woltmann nicht etwa nach Art der Materialisten jede Art des Anthropomorphismus; vielmehr galt ihm der kritische Anthropomorphismus als der einzige Weg, den alle Wissenschaft bewußt oder unbewußt beschreiten müsse, und die Anthropologie als die philosophische Grundwissenschaft κατ' ἐξοχήν. Von der Goethe-Schopenhauerschen Weisheit, es sei der „Kern der Natur Menschen im Herzen", war er aufs innigste durchdrungen,

Auch das Grund**motiv** seines Schaffens erlitt in dieser zweiten Phase keine Einbuße; nur die durch es gewonnenen Ergebnisse biegen von den früheren Anschauungen teilweise ab. **Im Großen gesehen nämlich tritt jetzt der Geist hinter die Natur zurück** (eine Entwicklung, der auch in seiner Person die Parallele nicht fehlte). Mit dem Gedanken, daß **alles** Geistige natürlich bedingt sei, wird nunmehr, was Ausdehnung und Gründlichkeit betrifft, ein fast grausamer Ernst gemacht. Bis zu den sublimsten Geistesgebilden, der sozialen und politischen, religiösen und künstlerischen, wissenschaftlichen und gesell-

schaftlichen Kultur hinauf herrscht erbarmungslos das Gesetz der natürlichen Auslese im Daseinskampf, und von allen Seiten wird das Material in fast zu großen und zum Teil ungesichteten Massen zur Erhärtung des Häckelschen Satzes (des Motto der „Anthropologie“) herbeigeschafft: daß die Weltgeschichte ein Teil der organischen Entwicklungsgeschichte sei. Es ist kein Wunder, daß nunmehr der Einfluß Nietzsches den von Kant, Hegel und Marx verdrängte, während die Anerkennung Darwins sich eher noch steigerte. Durch die eindringliche Beschäftigung mit der Aufgabe, alles Vernünftige aus dem Organisch-Biologischen zu erklären, gelangte Woltmann dazu, die Identität von Natur- und Vernunftgesetz auf ein nur teilweises Zusammengehen herabzustimmen, und den Urgrund der Welt als aus Vernunft und Unvernunft gemischt zu denken. Gegenüber den früheren Arbeiten macht sich dieser Umschwung (in Wahrheit nur ein Zu-Ende-denken der einen stets von Woltmann vertretenen Seite) auf zwei Punkten besonders geltend: die erkenntnistheoretisch-methodologischen Erwägungen, nach denen, mit Kant zu reden, unser Geist der Natur die Gesetze vorschreibt, treten ganz in den Hintergrund; und die Gebilde des Staats, der Klassen und Stände, die in dem Erstlingswerk als künstliche, widernatürliche und verwerfliche Gestaltungen erscheinen, sie werden jetzt als natürliche und daher wertvolle (wenn auch nicht in ihrer augenblicklichen Verfassung zu befördernde) Produkte der natürlichen Entwicklungsgeschichte anerkannt. Früher als geistige Hemmung des Natürlichen, werden sie nunmehr als natürliche Steigerung des Geistigen bestimmt. Die aristokratischen Spitzen der einzelnen Individuen verbreitern sich zu Rassen- und Klassenaristokratien (freilich nicht im Sinne ostelbischer Junker), und selbst in das Verhältnis der Geschlechter wird mit der Betonung der

Ungleichheit zwischen Mann und Frau diese aristokratische Auffassung hineingetragen.

Den äußeren Anlaß zur Entwicklung und Begründung dieser Anschauungen gab das von Friedrich Krupp gestiftete Preisausschreiben, welches den Einfluß der Prinzipien der Deszendenztheorie auf die innerpolitische Entwicklung und Gesetzgebung der Völker als Thema gestellt hatte. Bei der Bearbeitung dieser Aufgabe gelangte Woltmann zu der sich immer stärker in ihm festigenden Überzeugung: daß die Rasse die biologische Einheit sei, deren Erhaltung oder Vernichtung, Stärkung oder Schwächung letzthin das Blühen und Welken der Kulturen bestimme, daß im Rasseprozeß der vielgesuchte gesetzliche Faktor auch für das politische und geistige Leben im geschichtlichen Geschehen gefunden sei, und daß im bisherigen Verlauf die germanisch-nordische Rasse, wie Klemm und Gobineau richtig erkannt hatten, den Löwenanteil an der Schöpfung aller höheren Kultur beanspruchen dürfe. Freilich hatte er in der Schule der deutschen Philosophie zwei Naivitäten gründlich verlernt: daß das Primäre und die letzten Gesetzlichkeiten auf irgend einem Gebiete jemals rein zutage liegen; und daß eine Einheit deshalb nicht vorhanden sei, weil sie nicht ohne weiteres in allen ihren Bestimmtheiten aufgezeigt werden könne. Daher hat er den hohen Einfluß, welchen Milieu, Nationalität, Konjunktur, Klima auf eine Rasse üben, angeblichen Gesinnungsgenossen gegenüber ausdrücklich betont, darum aber nicht seinen Gegnern zu liebe wechselnde Formen und Gestalten zum bleibenden Kern erhoben. Die „Politische Anthropologie" lieferte den Rahmen für die neue Wissenschaft einer Rassenbiologie nach induktiver und naturwissenschaftlicher Methode, welche an Stelle der bisherigen, fast rein auf psychologische Intuitionen gestützten Theorien

treten sollte. Das Werk ist ein großartiger, aber ungleichmäßig durchgeführter Entwurf al fresco, dessen Vollendung bei dem Neuland der Problemstellungen die Lebensarbeit ganzer Generationen erfordern würde. Aber das schreckte den Verfasser nicht ab, selber zur Erfüllung seines Programms gleich mit Hand anzulegen und in den beiden letzten Büchern die ersten vorhandenen Monographien über den anthropologischen Typus der Genies zu geben. Ihr Ergebnis war die Feststellung, daß die überwiegende Mehrzahl großer Männer in Italien und Frankreich ganz oder vorwiegend dem nordischen Typus zugehörten. Als das sieghafteste Universalgenie germanischer Herkunft galt ihm Leonardo da Vinci, in dem er eine ideale Verbindung von Natur und Geist plastisch verkörpert sah. Diese Untersuchungen, durchaus einzig in ihrer Art, müssen, ganz gleich, wie man zu den aus ihnen gezogenen Folgerungen stehen möge, dem Bahnbrecher der naturwissenschaftlichen Behandlung der Kulturhistorie die Unsterblichkeit in der Geistesgeschichte der Jahrhundertswende sichern.

Ich glaube nicht, daß Woltmann mit diesem naturalistischen Standpunkt seine Entwicklung beschlossen haben würde; nachdem er deren Folgen in den geplanten Werken über Rasse und Genius und die Ethik der Biologie bis auf die Neige geleert hätte, wäre er vermutlich noch dazu gekommen, ebenso die Natur unter der Optik des Geistes zu betrachten, wie er bisher den Geist unter der Optik der Natur erschaut hatte, und schließlich die große Synthese zwischen den beiden Weltseiten zu versuchen.

Freilich die Grundeigentümlichkeiten seiner Arbeitsweise würde er auch dann nicht verleugnet haben: die Auseinandersetzungen von unpersönlichen Theorien wären gewiß wieder zu Auseinandersetzungen zwischen sehr persönlichen

Theoretikern geworden mit allen Vorzügen und Nachteilen einer solchen Behandlungsweise[1]; an gewagten Behauptungen und vorschnellen Verallgemeinerungen, willkommenen Angriffspunkten für kurzsichtige Gegner, welche alle nicht exakt bewiesenen Ideen für gleichwertig halten, würde es auch diesmal nicht gefehlt haben; endlich wäre mit der Vereinigung von Natur und Geist nichts Geringeres als die Lösung des Weltknotens zur Aufgabe und damit ein Ziel gestellt worden, dem sich menschliches Forschen nur nähern, das es aber niemals erreichen kann. Solchen Flug pflegen von der Menge der unbeflügelten Seelen die Satten und Zufriedenen teilnahmlos oder spöttisch, die übrigen mit

---

[1]) Zu den Vorzügen rechne ich: daß auf diese Weise die scheinbar fremden und versprengten Bestandteile in einer Lehre nicht in üblicher Weise als unwesentlich übersehen, sondern als Ansätze zur Ergänzung der Grundrichtung fruchtbar gedeutet werden. So wüßte ich keine noch so eingehende Arbeit aus der neukantischen Schule zu nennen, welche mit solcher Eindringlichkeit die evolutionistischen und biologischen Bruchstücke bei Kant im Zusammenhang behandelt und als über den Ideengehalt der drei Kritiken hinausweisende, aber durchaus damit verträgliche Gedankenreihen dargetan hätte, wie die betreffenden Passagen im „System des moralischen Bewußtseins"; ähnliches gilt von der Aufdeckung der kritischen Momente in Marx' Schriften, wie sie der „historische Materialismus" unternimmt. Eng verwandt damit ist die Vorliebe Woltmanns, den Vorläufern der klassischen Vertreter bestimmter Ideen nachzuspüren, was besonders für die sozialistischen Lehren das zuletzt genannte Buch, für die Rassentheorie, unter deren Wegbahnern durch Woltmann Klemm wieder zu Ehren gebracht wurde, die anthropologischen Schriften leisteten. Die Gefahr der Methode, der auch Woltmann nicht entgangen ist, besteht darin: die stets vorhandenen Gegensätze zwischen einzelnen Denkern zu übersehen und damit auch einer sachlichen Synthese aus dem Wege zu gehen, wenn man die Gemeinsamkeiten und Verbindungspunkte zwischen ihnen bestimmt hat. Hier verfiel Woltmann in den entgegengesetzten Fehler, den er an der Hegelschen Dialektik, die über den Unterschieden das Gemeinsame übersah, gerügt hat (H. M. S. IV).

Neid und Haß zu betrachten, und nur wem selber die Sehnsucht zur Wahrheit, Güte und Schönheit Schwingen verleiht, wird den Willen zum Unerreichbaren als Hebel jeder großen menschlichen Tat erkennen, an Andern achten und lieben. So wenigstens dachte Goethe, als er alles faustische Streben nach seinem Wert und Unwert in das Bekenntnis zusammenfaßte: „Den lieb' ich, der Unmögliches begehrt." Und so denken wir von Ludwig Woltmann.



Kant und Schiller in gegenseitiger Beleuchtung



Einleitung.

Das Thema: Kant und Schiller in gegenseitiger Beleuchtung, das in einer mitternächtigen Sitzung im Zentralcafé einige von uns gemeinsam formulierten, gibt unseren Betrachtungen über das Verhältnis beider Männer zu einander von vornherein eine ganz bestimmte Richtung.

1. In seinen ersten drei Worten liegt ja implizite und selbstverständlich für jeden Einsichtigen enthalten: daß der Dichter und der Philosoph nicht in kalter Unabhängigkeit von einander behandelt, ihre Anschauungen nicht mechanisch neben einander gestellt werden sollen; vielmehr, daß zwischen ihnen Beziehungen obwalten, Gebiete vorhanden sein müssen, auf denen sie gemeinsam gearbeitet haben, und *daß diese Gebiete es allein sein dürfen, auf denen wir uns heute Abend bewegen werden.*

2. Aber damit nicht genug: verschiedene Fäden (in Form gleichartiger Probleme, Aufgaben) spielen schließlich zwischen sehr vielen großen Geistern, auch zwischen solchen, die gar nichts von einander gewußt haben (Buddha und Christus), auch zwischen solchen, die durch Jahrtausende von einander getrennt sind, die niemals auf einander zu sprechen kommen.

Kant und Schiller dagegen stehen in einem besonderen Verhältnis zu einander insofern, als sie nicht nur auf gemeinsamen Gebieten sich fanden, gleichzeitig lebten, nicht nur

einander kannten — zwar nicht persönlich, aber aus ihren Werken —, sondern auch auf einander zu sprechen kommen, einander darstellen, beurteilen und bewerten.

Schiller erwähnt Kant oft und eindringlich; Kant Schiller ein einziges Mal, aber an um so bedeutsamerer Stelle.

Daß *ein* großer Denker zu einem anderen großen Denker ausdrücklich Stellung nimmt, ist nichts Seltenes (Leibniz zu Locke; Schopenhauer zu Hegel; Plato zu Heraklit und zu Aristoteles); daß sich zwei Denker aber wechselseitig beleuchten, ist ein *seltener Glücksfall in der Geschichte der Philosophie*.

3. Diesen Glücksfall wollen wir uns heute zu nutze machen und auf die *gegenseitige Beleuchtung*, die sich Kant und Schiller zu teil werden lassen (wie es die *letzten drei Worte* des Themas zur Pflicht machen), *allein* unser Augenmerk richten.

I. In welchem Lichte hat Schiller Kant,

II. In welchem Lichte hat Kant Schiller erblickt?

so haben wir zu fragen.

Dabei hat der erste Teil der Frage deshalb den Vortritt, weil Kants Äußerungen über Schiller nur *Reaktionen* auf Schillers Angriffe gegen Kant gewesen, also ohne diese nicht zu verstehen sind.

Hierbei möchte ich die *Darstellung* des Verhältnisses möglichst an der Hand der wichtigsten *Dokumente* geben (teils wegen der größeren *Unmittelbarkeit*, die dadurch erzielt wird, teils wegen der *unübertrefflichen Diktion*, mit der Schiller und — für unser Problem — auch Kant ihre Stellungen zum Ausdruck gebracht haben).

Der Skizzierung der einzelnen Positionen, welche diese Männer gegen einander in ihren eigenen Augen einnehmen, haben jedesmal ein paar kritische Bemerkungen darüber zu folgen, ob auch wir die Lehre des Einen so sehen, wie sie der Andere entwickelt hat.

III. Zum Schluß mögen wir mit einigen Worten über das Thema hinausgreifen und (abgesehen davon, ob unsre Meister einander verstanden oder mißverstanden haben) auf die systematische Bedeutung oder den Wahrheits- und Irrtumsgehalt in den Anschauungen dieser großen Genien hinweisen.

Erster Teil.

Wie urteilt Schiller selbst über Kant und über sein eigenes Verhältnis zu Kant?

Eindringlich und ausdrücklich hat Schiller eigentlich nur auf einem Gebiete zu Kant Stellung genommen; auf demjenigen zugleich, dessen Erforschung ihm und Kant am innigsten am Herzen lag: auf dem Gebiete der Ethik.

Wohl findet sich Kants Name und noch weit mehr Kants Einfluß auch dort, wo Schiller das Reich der Wahrheit und Wissenschaft, der Schönheit und Kunst, der Religion und Frömmigkeit, der humanen Gesamtkultur, der Geschichte und Politik betritt, und ausführliche Monographien hätten auch hier die Beziehungen klar zu stellen; aber für unsre Zwecke genügt die Konzentration auf die eigentlichen Hauptpunkte, welche alle in den moralphilosophischen Streitfragen zu suchen sind.

Wir wollen zunächst Schillers Auffassung von den Gemeinsamkeiten, danach seine Auffassung von den Ab-

weichungen seiner Lehre von derjenigen Kants ins Auge fassen.

A. Die Gemeinsamkeiten.

1. Darstellung.

Schiller war sich zunächst weitgehendster Übereinstimmungen mit Kant in der Aufstellung der moralischen Grundbegriffe bewußt.

Diese Übereinstimmung betrifft vor allem die selbständige Bedeutung und die Auffassung vom Wesen der Sittlichkeit, d. h.

a) die Betonung, daß Sittlichsein eine eigentümliche Geisteshaltung oder Seelenverfassung darstellt, die einer eigentümlichen Gesetzlichkeit gehorcht und nicht mit einer bestimmten Handlungsweise als solcher oder anderen Geistesbeziehungen zusammenfalle;

b) daß dieses psychische Phänomen (negativ) völlig abzutrennen ist von jeder Bestimmung unseres Willens durch sinnliche, natürliche, materiale Motive der Lust und Unlust (Glückseligkeit);

c) daß es vielmehr scharf und eindeutig (positiv) zu fixieren sei als: die Motivation des freien Willens durch das unsinnliche, formale, vernünftige Sittengesetz, — mit dessen Formulierung sich Schiller niemals abgegeben hat.

Demgemäß trennt er mit Kant scharf: zwischen Moralität und Legalität, zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, und setzt: sittlich handeln und vernünftig handeln gleich.

2. Dokumente.

„Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen“ (Bd. XI der Säkularausgabe, S. 149):

„Das sittliche Verdienst einer Handlung nimmt gerade um ebensoviel ab, als Neigung und Lust daran Anteil haben.“

„Über Anmut und Würde“ (Bd. XI, S. 227):

„Wendet sich nun der Wille wirklich an die Vernunft, ehe er das Verlangen des Triebes genehmigt, so handelt er sittlich; entscheidet er aber unmittelbar, so handelt er sinnlich.“

Ebenda (S. 228):

„Denn so wenig die reine Vernunft in ihrer moralischen Gesetzgebung darauf Rücksicht nimmt, wie der Sinn wohl ihre Entscheidungen aufnehmen möchte, ebensowenig richtet sich die Natur in ihrer Gesetzgebung danach, wie sie es einer reinen Vernunft recht machen möchte. In jeder der beiden gilt eine andre Notwendigkeit, die aber keine sein würde, wenn es der einen erlaubt wäre, willkürliche Veränderungen in der anderen zu treffen.“

„Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten“ (Bd. XII, S. 151):

„Die Sittlichkeit einer inneren Handlung beruht bloß auf der unmittelbaren Bestimmung des Willens durch das Gesetz der Vernunft.“

In den Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ (Bd. XII, S. 95) werden „alle unbedingte Glückseligkeitssysteme, sie mögen den heutigen Tag oder das ganze Leben oder, was sie um nichts ehrwürdiger macht, die ganze Ewigkeit zu ihrem Gegenstand haben“ als Ziele „einer ins Absolute strebenden Tierheit“ gebrandmarkt.

Schiller glaubte, in allen diesen durch die Dokumente beglaubigten Anschauungen **Kants Lehre** unabgeändert wiederzugeben und — will man die scharfe Trennung von

Sittlichkeit und Sinnlichkeit rigoristisch nennen — den Kantischen Rigorismus zu vertreten.

In „Über Anmut und Würde" (Bd. XI, S. 216) heißt es:

„Daß die Moral selbst endlich aufgehört hat, diese Sprache" (nämlich die des Eudämonismus) „zu reden, hat man dem unsterblichen Verfasser der Kritik zu verdanken, dem der Ruhm gebührt, die gesunde Vernunft aus der philosophierenden wieder hergestellt zu haben."

„Bis hierher glaube ich mit den Rigoristen der Moral vollkommen einstimmig zu sein" (Bd. XI, S. 217).

In dem Briefe an den Herzog von Augustenburg vom 3. Dez. 1793 heißt es:

„Ich bekenne gleich vorläufig, daß ich im Hauptpunkt der Sittenlehre vollkommen K a n t i s ch denke. Ich glaube nämlich und bin überzeugt, daß nur diejenigen unsrer Handlungen sittlich heißen, zu denen uns bloß die Achtung für das Gesetz der Vernunft und nicht A n t r i e b e bestimmten, wie verfeinert diese auch seien, und welche imposante Namen sie auch führen. Ich nehme mit dem r i g i d e s t e n Moralisten an, daß die Tugend schlechterdings auf sich selbst ruhen müsse, und auf keinen von ihr verschiedenen Zweck zu beziehen sei. Gut ist (nach K a n t i s ch e n G r u n d s ä t z e n, d i e i ch i n d i e s e m S t ü ck v o l l k o m m e n u n t e r s ch r e i b e) gut ist, was nur darum geschieht, weil es gut ist." (Briefe, Bd. III, S. 399.)

Und in „Über Anmut und Würde" lesen wir, mit Bezug auf die Selbständigkeit der Sittlichkeit und deren Auffassung als Beschaffenheit unseres Willens (Bd. XI, S. 218):

„Über die Sache selbst kann, nach den von ihm (Kant) geführten Beweisen, unter denkenden Köpfen ... kein Streit mehr sein, und ich wüßte kaum, wie man nicht lieber sein

ganzes Menschsein aufgeben, als über diese Angelegenheit ein anderes Resultat von der Vernunft erhalten wollte.“ [1])

Soviel der Dokumente zum ersten Punkt, die genügen, um schlagend zu beweisen, daß Schiller zu allen Zeiten seiner zweiten Periode (denn aus dem Anfang, der Mitte, dem Ende dieser Epoche waren die Urkunden gewählt) innerlich davon durchdrungen war, in der Betonung der Selbständigkeit der Sittlichkeit und in der Auffassung vom Wesen der Sittlichkeit völlig mit Kant zu harmonieren.

3. Kritik der Gemeinsamkeiten.

Kritisch brauchen wir zu dieser Beleuchtung Kants durch Schiller nicht Stellung zu nehmen. Er sieht Kant, wie wir ihn sehen, wie er gewesen ist, in reinem, weißem Lichte. Denn daß auch Kant all das lehrt, was Schiller ihn bisher hat lehren lassen, darf ich als bekannt voraussetzen und mich mit keiner Rechtfertigung aufhalten. Da Schiller gerade diesen Teil der Sittenlehre einfach von dem Königsberger Denker übernommen hat, so ist die Übereinstimmung freilich nicht verwunderlich.

Nur an zwei Punkten mildert Schiller nicht etwa (wie vulgäre Anschauung annehmen möchte) die Selbständigkeit und das Wesen des Kantischen Moralbegriffes herab, sondern übersteigert dessen exklusiven und rigiden Charakter.

a) Vor der absoluten *Selbständigkeit* des Sittlichen gegenüber dem Sinnlichen war Kant selber bekanntlich *bange* geworden. Wie soll die *Vernunftvorstellung* des *Sittengesetzes* den Willen motivieren

---

[1]) Diese und manche anderen Sperrungen stammen vom Verfasser des Vortrags.

können, da der Wille nur auf gefühlsbetonte Vorstellungen reagiert? So hatte Kant in dem berühmten Abschnitt „von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“ die „Achtung“ herbeigeholt als ein Zwitterding zwischen materialer, empirischer, sinnlicher Neigung und formaler, apriorischer, unsinnlicher Vernunftvorstellung, als das einzige Gefühl, das nicht Lust noch Unlust darstellt, das a priori gilt und Ehrerbietung vor der bloßen Form ist. Durch deren Medium sollte dann das Sittengesetz die Motivationskraft ausüben. Schiller, der bisweilen von der Achtung spricht, hat sie niemals in dieser Bedeutung (bei Kant und an sich) gefaßt, als ein wesentliches Ingrediens des Sittlichen, das bereits Material für die Brücke zum Sinnlichen enthält.

b) Ebenso hat er in der Auffassung des Wesens der Sittlichkeit nicht die Schwierigkeiten erblickt, die in der Annahme eines freien Willens verborgen liegen, und gegen welche Kant eine seiner tiefsinnigsten (wenn auch verlorenen!) Gedankenschlachten geschlagen hat.

Kant wußte zwei Hintertüren, um Freiheit und Notwendigkeit zu vereinen: durch die eine ließ er die Freiheit zur Kausalität, durch die andere die Kausalität zur Freiheit hineinschlüpfen.

An manchen Stellen erklärt er den freien Willen negativ als nicht durch Lust — Unlust, positiv als den durch das Sittengesetz motivierten Willen. Ein andermal läßt er alle Äußerungen des sittlichen Willens, also alle Willensentschlüsse und Handlungen, in der „Erscheinung“ kausal bedingt, und nur den intelligiblen Charakter frei sein.

Der Zusammenhang zwischen beiden Reihen war aber nicht zerrissen: die Reihe unserer kausal bedingten sichtbaren

Taten und gefühlten Entschlüsse ist nur die zeitliche Erscheinung des einen freien, unsinnlichen Aktes.

Schiller setzt auch hier noch nicht mit seinem Bemühen ein, die beiden Reiche zu versöhnen, sondern statuiert die Tatsache der Freiheit, weit krasser als Kant, als einen unentbehrlichen Bestandteil des sittlichen Willens, auch wo dieser sich in der Erscheinung äußert:

„Bei dem Menschen ist noch eine Instanz mehr, nämlich der Wille, der als ein übersinnliches Vermögen weder dem Gesetz der Natur, noch dem der Vernunft (!) so unterworfen ist, daß ihm nicht vollkommen freie Wahl bliebe, sich entweder nach diesem oder nach jenem zu richten.“ . . . „Gebunden ist er an keine (Gesetzlichkeit), aber verbunden ist er dem Gesetz der Vernunft“ (Über Anmut und Würde Bd. XI, S. 225).

Damit war der *eine* Weg unbeschritten geblieben, auf dem Kant begonnen hatte, das Wesen der Sittlichkeit dem der Sinnlichkeit (bei aller Verschiedenheit) in fruchtbarer Weise anzunähern, nämlich: das freie „Wollen“ als ein nur durch *eigenartige* Motive kausaliertes Wollen hinzustellen.

Und ein andermal: „Der Mensch allein hat als Person unter allen bekannten Wesen (!) das Vorrecht, in den Ring der Notwendigkeit, der für bloße Naturwesen unzerreißbar ist, durch seinen Willen zu greifen *und eine ganz frische Reihe von Erscheinungen in sich selbst anzufangen*“ (ebenda S. 204).

Damit war die *andere* Gelegenheit unbenutzt gelassen, die Kant gegeben hatte, Freiheit und Natur in verständlicher Weise zu vereinigen, nämlich: auch den sittlichen Willen im Reich der Erfahrung ursächlich motiviert sein zu lassen und die Freiheit völlig ins metaphysische Jenseits abzuschieben.

B. Die Abweichungen.

1. Darstellung.

Bis hierher — in der Abgrenzung und Bestimmung der Eigenart des Sittlichen — stand Schiller ganz auf Kantischem Boden, und wo er über ihn hinausging, geschah es in dem Sinne, daß er alle, auch die von Kant in schüchternen Ansätzen begonnenen Brücken zwischen dem sittlichen und sinnlichen Reiche, zwischen Pflicht und Neigung, Form und Materie, Freiheit und Notwendigkeit abbrach oder doch unbenutzt ließ.

Gerade das Umgekehrte ist nun der Fall, wo Schiller auf das Verhältnis der beiden Reiche zu einander, auf ihre Disharmonien und Harmonien grundsätzlicher Art zu sprechen kommt. Hier rückt er immer weiter von Kant ab; er ist sich wohl dieser Trennungspunkte voll bewußt, interpretiert aber Kant zu liebenswürdig, durch Herabmilderung von dessen Ansichten, deren Rigidität er auf dem ersten Punkt übersteigert hatte.

Daß zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit, zwischen Motivation durch die Vorstellung des wie auch immer zu fassenden Vernunftgesetzes und Motivation durch Lust und Unlust, nach Kant wie nach Schiller keine Einerleiheit bestehen kann, ist selbstverständlich.

Nicht selbstverständlich, sondern problematisch aber ist es: ob zwischen beiden eine Einheit bestehen kann.

Die Hauptdifferenz zwischen Kant und Schiller liegt nun darin, daß Schiller die Frage bejaht, während Kant sie verneint.

Doch empfiehlt es sich auch hier, die einzelnen, bei den Denkern selbst sich durcheinander schlingenden Behauptungen

— dem fortgeschrittenen Differenzierungsbedürfnis unserer Zeit gemäß — reinlich gegen einander abzugrenzen.

Schiller behauptet auf drei Punkten vorzüglich von Kant abzuweichen; nämlich darin:

a) Daß er die grundsätzliche Möglichkeit, wenn auch nicht die Notwendigkeit einer Übereinstimmung von Pflicht und Neigung zugibt, d. h. daß das sittliche Motiv nicht notwendig auf sinnliche Gegenmotive zu stoßen braucht. Seelen, in denen dies nicht der Fall ist, heißen schöne (anmutige) Seelen; solche, bei denen die Pflicht die Neigung niederkämpft, erhabene Seelen (sie besitzen Würde).

b) Daß in dieser Übereinstimmung das ästhetisch-ethische Ideal des Menschentums zu erblicken, dieses Ideal aber in realitate nie vollkommen zu erreichen ist.

c) Daß in der Wirklichkeit je nach der Individualität eines Menschen und je nach den äußeren Umständen solche Übereinstimmung im Interesse einer Entfaltung der Gesamtpersönlichkeit bald zu wünschen, bald zu vermeiden ist.

Lassen wir zum Beweis die Dokumente reden:

2. Dokumente.

Zu a): „Über Anmut und Würde“ (Bd. XI, S. 222):

„In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung.“

(Ebenda S. 226):

„Die Gesetzgebung der Natur durch den Trieb kann mit der Gesetzgebung der Vernunft aus Prinzipien in Streit geraten, wenn der Trieb . . . eine Handlung fordert, die dem moralischen Grundsatz zuwiderläuft.“

(Ebenda S. 229):

„Beherrschung der Triebe durch die moralische Kraft ist Geistesfreiheit“, (Erhabenheit) „und Würde heißt ihr Ausdruck in der Erscheinung.“

Zu b): Das „Siegel der vollendeten Menschheit“ (ebenda S. 221) besteht darin: daß „beide Gesetzgebungen ... vollkommen unabhängig von einander bestehen und dennoch vollkommen einig“ sind (Ästh. Briefe, Bd. XII, S. 98; vgl. auch S. 57).

Aber (Über Anmut und Würde, Bd. XI, S. 223/4):

„Es ist dem Menschen zwar aufgegeben, eine innige Übereinstimmung zwischen seinen beiden Naturen zu stiften, immer ein harmonisierendes Ganze zu sein und mit seiner vollstimmigen ganzen Menschheit zu handeln. Aber diese Charakterschönheit, die reifste Frucht seiner Humanität, ist bloß eine Idee, welcher gemäß zu werden er mit anhaltender Wachsamkeit streben, aber die er bei aller Anstrengung nie ganz erreichen kann.“ (!)

Zu c): Schwieriger zu verstehen ist der dritte Punkt, auf dem Schiller die Nachteile dieser Harmonie in der Wirklichkeit zu zeichnen und das unerreichbare Ideal erster Ordnung durch ein erreichbares Ideal zweiter Ordnung zu ersetzen unternimmt.

Bei diesen in ziemlich verwickelte psychologica hineinführenden Untersuchungen halte man sich gegenwärtig: daß die Harmonie als Ideal: Einmal die Intaktheit ihrer Teile (auch des sittlichen Willens), sodann einen Dauerzustand der Übereinstimmung von Pflicht und Neigung erfordert.

Zeitweilige Übereinstimmungen, welche die Kraft des sittlichen Willens unterbinden, oder der Dauerharmonie schaden könnten, werden also ebenso verwerflich,

wic alles, was beide erhält, wünschenswert erscheinen. In dem Sinne ist das Folgende zu verstehen, das die *Nachteile der Harmonie* durch *Entkräftung des sittlichen Willens* auf dem Wege der *Selbsttäuschung* und des *Affekts* (Verblendung) schildert:

„Der Mensch von Geschmack entzieht sich freiwillig dem groben Joch des Instinkts. Er unterwirft seinen Trieb nach Vergnügen der Vernunft und versteht sich dazu, die Objekte seiner Begierden sich von dem denkenden Geist bestimmen zu lassen. Je öfter nun der Fall sich erneuert, daß das moralische und das ästhetische Urteil, das Sittengefühl und das Schönheitsgefühl in demselben Objekte zusammentreffen und in demselben Ausspruche sich begegnen, desto mehr *wird die Vernunft geneigt, einen so sehr vergeistigten Trieb für einen der ihrigen zu halten und ihm zuletzt das Steuer des Willens mit uneingeschränkter Vollmacht zu übergeben* .... Bei der Untadelhaftigkeit, womit der Geschmack seine Aufsicht über den Willen verwaltete, konnte es nicht fehlen, daß man seinen Aussprüchen nicht eine gewisse Achtung zugestand, und diese Achtung ist es eben, was die Neigung jetzt mit verfänglicher Dialektik gegen die Gewissenspflicht geltend macht." (Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen, Bd. XII, S. 143/44.)

Selbst der „veredelte Affekt der *Liebe*" ist hier ein arger Dialektiker: „Man wage es ja nicht mit diesem Führer, wenn man nicht schon durch einen besseren gesichert ist" (ebenda S. 145).

Also: „Die *zufällige* Zusammenstimmung der Pflicht mit der Neigung wird endlich als *notwendige* Bedingung festgesetzt und so die Sittlichkeit in *ihren*

Quellen vergiftet“ (ebenda S. 143; vgl. „Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten“, Bd. XI, S. 154).

Wie hier die Gewöhnung an eine oft bestehende Harmonie unseres Wesens (wie etwa bei dem Ästheten) als Gefahr für die Sittlichkeit feinsinnig aufgedeckt wurde, so kann nun auch die momentane Aufwallung der Neigung zu gunsten der Pflicht dieses Pflichtbewußtsein durch Ausschalten der Besinnung schädigen; daher darf der Affekt, auch wo er mit der moralischen Forderung übereinstimmt, nicht als Motiv einer Handlung zugelassen werden.

(Über Anmut und Würde, Bd. XI, S. 228):

„Übereinstimmung mit dem Vernunftgesetz ist also im Affekte nicht anders möglich als durch einen Widerspruch mit den Forderungen der Natur.“

Solche „Temperamentstugend“ oder das „gute Herz“ ist also noch lange nicht der Ausdruck einer „schönen Seele“, kann solcher vielmehr geradezu gefährlich werden (ebenda S. 229).

Jetzt empfinden wir die Worte nicht mehr als im Widerspruch, vielmehr als tiefsinnige Erläuterungen zu seinen Ansichten (Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen, Bd. XII, S. 149):

„So gefährlich kann es für die Moralität des Charakters ausschlagen, wenn zwischen den sinnlichen und den ethischen Trieben, die doch nur im Ideale und nie in der Wirklichkeit vollkommen einig sein können, eine zu innige Gemeinschaft herrscht .... Ungleich sicherer ist es also für die Moralität des Charakters, wenn die Repräsentation des Sittengefühls durch das Schönheitsgefühl wenigstens momentweise aufgehoben wird, wenn die Vernunft öfters

unmittelbar gebietet und dem Willen seinen wahren Beherrscher zeigt.“ (!)

Aber auf der anderen Seite werden von Schiller (der im Gegensatz zu Kant durch stärkere Berücksichtigung der psychologischen Verwickelungen so manches Entweder-Oder in ein Sowohl-als-Auch aufzulösen verstand), auch die Vorteile der zeitweiligen Harmonie von Pflicht und Neigung im Interesse des Ideals als konstanter Harmonie bei kräftigster Ausbildung der einzelnen Glieder (von Schiller wird hauptsächlich das moralische Glied bewertet!) aufgewiesen.

Diese bestehen darin: Daß, wo die Neigung motiviert, **sie es im Geiste des Sittlichen tut und dies gewissermaßen** aufspart zu wichtigeren Entschlüssen, und wo das Sittengesetz motiviert, dies keinen Widerstand an den Neigungen findet; sich also leichter durchsetzt.

(„Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten“, Bd. XII, S. 155):

„Wenn wir nämlich die verschiedenen Formen durchlaufen, unter welchen sich die Sittlichkeit äußern kann, so werden wir sie alle auf diese zwei zurückführen können. Entweder macht die Sinnlichkeit die Motion im Gemüt, daß etwas geschehe oder nicht geschehe, und der Wille verfügt darüber nach dem Vernunftgesetz; oder die Vernunft macht die Motion, und der Wille gehorcht ihr, ohne Anfrage bei den Sinnen.“ (Ebenda):

„Wenn also“ (nämlich im Falle der Harmonie von Neigung und Pflicht) „jetzt die Begierde spricht, so muß sie eine strenge Musterung vor dem Schönheitssinn aushalten; und wenn jetzt die Vernunft spricht und Handlungen der Ordnung, Harmonie und Vollkommenheit gebietet, so findet sie nicht nur keinen Widerstand, sondern vielmehr die lebhafteste

Beistimmung von seiten der Neigung." (Auf den Nutzen der Legalität des Betragens, die durch besagte Harmonie besser verbürgt wird, als durch die reine Moralität, gehe ich hier nicht mit Schiller ein; vgl. Bd. XII, S. 158/59; ebensowenig auf die Würdigung der „Liebe" in diesem Sinne, Bd. XI, S. 239/40.)

So überrascht uns die Formulierung des Ideals zweiter Ordnung oder der erreichbaren Menschheitsvollendung nicht mehr:

„Sind Anmut und Würde in derselben Person vereinigt, so ist der Ausdruck der Menschheit in ihr vollendet, und sie steht da, gerechtfertigt in der Geisterwelt und freigesprochen in der Erscheinung." (Über Anmut und Würde, Bd. XI, S. 236.)

„Nur wenn das Erhabene mit dem Schönen sich gattet, und unsere Empfänglichkeit für beides im gleichen Maße ausgebildet worden ist, sind wir vollendete Bürger der Natur, ohne deswegen ihre Sklaven zu sein und ohne unser Bürgerrecht in der intelligiblen Welt zu verscherzen." (Über das Erhabene, Bd. XII, S. 281.)

Auf allen diesen Punkten fühlte sich Schiller 1. im Gegensatz zu seinem großen Meister, glaubte aber 2. dessen Lehren wenn auch nicht dem Buchstaben, so doch dem Geiste nach fortgebildet und ausgebaut zu haben.

Zu 1: „In der Kantischen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Asketik die moralische Vollkommenheit zu suchen." (Über Anmut und Würde, Bd. XI, S. 218.)

„Womit aber hatten es die Kinder des Hauses ver-

schuldet, daß er nur für die Knechte sorgte? Weil oft sehr unreine Neigungen den Namen der Tugend usurpieren, mußte darum auch der uneigennützigste Affekt in der edelsten Brust verdächtig gemacht werden?" (Ebenda S. 219.)

Oder in den bekannten Versen [1]) ausgedrückt:

„Gewissensskrupel.

Gerne dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung.

Da ist kein anderer Rat: du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann tun, was die Pflicht dir gebeut."

Ebenso gehen folgende Verse aus den Votivtafeln (Nachlese) gegen die Kantische Partei:

„Wie sie mit ihrer reinen Moral uns, die Schmutzigen, quälen!
Freilich, der groben Natur dürfen sie gar nichts vertraun!
Bis in die Geisterwelt müssen sie fliehn, dem Tier zu entlaufen,
Menschlich können sie selbst auch nicht das Menschlichste tun.
Hätten sie kein Gewissen, und spräche die Pflicht nicht so heilig,
Wahrlich, sie plünderten selbst in der Umarmung die Braut."

Zu 2: Aber wie gesagt, Schiller war der Ansicht, daß es nur an der Darstellung Kants läge, wenn dieser die mögliche und wünschenswerte Harmonie von Sittlichkeit und Sinnlichkeit nicht hervorgehoben habe; und daß die Wahl dieser Darstellung wieder psychologisch aus dem Wunsche zu begreifen sei, dem unmoralischen Zeitalter gegenüber die Selbständigkeit der Moral sowie den Mangel einer notwendigen Übereinstimmung mit den Neigungen ins Gewissen zu graben und daher einseitig zu betonen.

„Wie sehr sich auch der große Weltweise gegen diese Mißdeutung zu verwahren suchte," (nämlich Askese zu pre-

[1]) Vorländer klagt: „Daß diese Verse nun einmal von Schiller geschrieben sind, läßt sich nicht wegleugnen".

digen) . . . . „so hat er, deucht mir, doch selbst durch die strenge und grelle Entgegensetzung beider auf den Willen des Menschen wirkenden Prinzipien einen starken (obgleich bei seiner Absicht vielleicht kaum zu vermeidenden) Anlaß dazu gegeben“ . . . . „Er hatte nicht die Unwissenheit zu belehren, sondern die Verkehrtheit zurecht zu weisen . . . . Er ward der Drako seiner Zeit, weil sie ihm eines Solons noch nicht wert und empfänglich schien.“ (Über Anmut und Würde, Bd. XI, S. 218/19.)

„In einer Transzendental-Philosophie, wo alles darauf ankommt, die Form von dem Inhalt zu befreien, ... gewöhnt man sich gar leicht, ... die Sinnlichkeit, weil sie gerade *bei* diesem Geschäft im Wege steht, in einem notwendigen Widerspruch mit der Vernunft vorzustellen. *Eine solche Vorstellungsart liegt zwar auf keine Weise im Geiste des Kantischen Systems, aber im Buchstaben desselben könnte sie gar wohl liegen.*“ (Briefe über ästhetische Erziehung, Bd. XII, S. 47.)

Noch stärker abgeschwächt erscheinen die Gegensätze — wie begreiflich — in dem *Briefe Schillers an Kant*, worin der Dichter (1794) den Philosophen zur Teilnahme an den „Horen“ auffordert, und Schiller auf die Harmonielehre über Tugend und Neigung anspielt mit folgenden Worten:

„Bloß die Lebhaftigkeit meines Verlangens, die Resultate der von Ihnen gegründeten Sittenlehre einem Teile des Publikums annehmlich zu machen, der bis jetzt noch davor zu fliehen scheint, und der eifrige Wunsch, einen nicht unwürdigen Teil der Menschheit mit der Strenge Ihres Systems auszusöhnen, konnte mir *auf einen Augenblick das Ansehen Ihres Gegners geben*,

wozu ich in der Tat sehr wenig Geschicklichkeit und noch weniger Neigung habe." (Briefe, Bd. III, S. 455.)

3. *Kritik der Abweichungen.*

Hängen wir an die Wiedergabe dieser Dokumente, welche Kant mit der Laterne Schillers beleuchten wollten, ein paar *kritische Bemerkungen* an, so ist zu sagen:

a) Kant hat allerdings dem Wortlaute nach die grundsätzliche Unmöglichkeit einer *gleichzeitigen* Übereinstimmung von sittlichem und sinnlichem Wollen öfters betont, d. h.: daß das sittliche Motiv *stets* im sinnlichen ein Gegenmotiv vor sich habe, ohne dessen Überwindung von Sittlichkeit keine Rede sein könne. *Hierin geben wir Schiller durchaus Recht.*

b) Kant hat nicht nur dem Buchstaben, sondern auch dem Geiste nach diesen Standpunkt vertreten und keineswegs bloß aus methodologisch-pädagogischen Beweggründen. Als einen Beweis führen wir an: Kants Lehre von dem *imperativischen Charakter*, dem *Sollen* als einem *Wesens*merkmal des sittlichen Verhaltens; und als zweiten: Kants Anschauung von den sinnlichen Neigungen der Lust und Unlust, die er auf praktischem Gebiete nicht nur als *empirische* Hemmungen des in die Erscheinungswelt hineinragenden übersinnlichen Vernunftgesetzes, sondern direkt als die Boten eines *metaphysischen Prinzips des Bösen* und damit als unversöhnliche Feinde des Guten gefaßt hat. Hier hat *Schiller den Rigorismus in Kant selber um ebensoviel verkannt, als er ihn an früherer Stelle* (oben S. 341) *übersteigert hatte.* Der Grund dafür lag in der glatten und einfachen Ablehnung und damit Aus-

schaltung der Kantischen Lehre vom *Radikal-Bösen* in der menschlichen Natur. (Über Anmut und Würde, Bd. XI, S. 220.)

c) In Kants Darstellung des Verhältnisses von Pflicht und Neigung finden sich *Ansätze und Keime*, die zu Schillers harmonisierender Auffassung hinneigen, deren Fortbildung aber nur als Inkonsequenzen auf dem Boden der kritischen Grundlehren möglich wäre. Sie betreffen:

1. *Die zufriedene, glückliche Gemütsstimmung*, welche Kant gelegentlich als *Wirkung* sittlichen Tuns ausdrücklich anerkennt. Um ihre Bedeutung in Kants Ethik zu würdigen, muß man nie vergessen, daß dieses Lustgefühl nur als *Folge*-, nicht als *Begleit*-erscheinung des sittlichen Wollens auftritt, den Konflikt mit der Neigung also nicht ausschaltet, vielmehr den siegreich bestandenen voraussetzt, Freude an diesem Siege ist. *Über* das sittliche Tun Freude empfinden oder *am* sittlichen Tun Freude empfinden: ist aber zweierlei.

2. Die *ästhetische* Wirkung des Moralischen, in welcher „erhaben" bisweilen als schön empfunden wird. Aber auch diese Merkmale treten nicht etwa bei der *Ausübung* der Pflicht, wie bei Schiller, als unterstützende Hilfstruppen einer fremden Armee auf — sie zeigen sich nur in der passiven Kontemplation der getanen Pflicht, nicht beim aktiven Handeln. Wollten wir diese Beschränkungen fallen lassen, und das „fröhliche Herz" *nach* dem sittlichen Handeln in eine Lust *beim* sittlichen Handeln, die ästhetische Bewunderung in der Kontemplation des Sittlichen zu einer aktiven Freudigkeit der durch die Erhabenheit der Moral hingerissenen Gefühle umdeuten: *so finden sich auch dafür Andeutungen bei Kant*, aber wollte man ihnen folgen, so müßte dieser Ausbau erkauft werden mit dem Sturz

solcher Bestandteile des Gebäudes, die für Kant viel wesentlicher sind.

4. Dokumente.

Zu a): Für die dem Wortlaut nach behauptete prinzipielle Unstimmigkeit von Pflicht und Neigung genüge:

„Diese Einschränkung (durch das Moralgesetz) tut nun eine Wirkung aufs Gefühl, und bringt Empfindung der Unlust hervor ... Da sie aber bloß sofern eine negative Wirkung ist, die, als aus dem Einflusse einer reinen praktischen Vernunft entsprungen, vornehmlich der Tätigkeit des Subjekts, sofern Neigungen die Bestimmungsgründe desselben sind, mithin der Meinung seines persönlichen Werts Abbruch tun, ... so ist die Wirkung dieses Gesetzes aufs Gefühl bloß Demütigung." (Kr. d. pr. Vern., Reclam-Ausgabe, S. 95/96.)

„Folglich können wir a priori einsehen, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unseren Neigungen Eintrag tut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann" (ebenda S. 88/89). [1])

Zu b): Dem Geiste nach aber fordert:

1. Der imperativische Charakter in der Tat dieses Verhältnis, wenn er diesem immanent sein soll.

„Wenn wir nur wohl nachsuchen, so werden wir zu allen (!) Handlungen, die anpreisungswürdig sind, schon ein Gesetz der Pflicht finden, welches gebietet und nicht auf unser Belieben ankommen läßt, was unserem Hange gefällig sein möchte." (Kr. d. pr. Vern., S. 104.) Aber

---

[1]) „Und mit Abscheu alsdann" (nicht aus Abscheu!) usw. ist also richtig!

jemandem etwas gebieten, was er schon von selbst wollte, hält auch Kant an anderer Stelle für absurd.

2. Die Sinnlichkeit als Ausfluß des Radikal-Bösen bringt es mit sich, daß Kants Ideal der Heiligkeit nicht Schillers Ideal der schönen Seele sein kann. Der heilige Wille bei Kant ist nicht der Wille im Zustand der Konformität des oberen mit dem unteren Begehrungsvermögen, sondern der Wille eines Wesens ohne Neigungen (z. B. Gott), dessen Wille stets dem Sittengesetz konform ist. Diesem Urbilde sich ins Unendliche zu nähern, ist Aufgabe endlicher Wesen (ebenda S. 39).

Zu c): 1. Die Freude als Wirkung sittlichen Tuns:

„Daß übrigens .... auch die öftere Ausübung, diesem Bestimmungsgrunde gemäß, subjektiv zuletzt ein Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst wirken könne, stelle ich gar nicht in Abrede; vielmehr gehört es selbst zur Pflicht, dieses ... zu gründen und zu kultivieren.“ (Kr. d. pr. Vern., S. 47.)

2. Der ästhetische Genuß über das Sittliche, nicht am Sittlichen:

„Das moralische Gute, ästhetisch beurteilt, müsse nicht sowohl schön als erhaben vorgestellt werden, so daß es mehr das Gefühl der Achtung ... als der Liebe und vertraulichen Zuneigung erwecke; weil die menschliche Natur nicht so von selbst, sondern durch Gewalt, welche die Vernunft der Sinnlichkeit antut, zu jenem Guten zusammenstimmt.“ (Kr. d. Urt. Hartenstein, Bd. V, S. 279/80.)

Hierbei wird geradezu die ästhetische Wirkung des Sittlichen in der Kontemplation mit der Unterjochung der Neigungen durch die Pflicht beim aktiven Handeln zusammen genannt. Das Nämliche gilt von der einzigen Stelle, an welcher Kant der Pflicht auch Schönheit vindiziert. (Ebenda S. 275.)

Die Einschränkungen des Rigorismus bei Kant reichen nun oft hart bis an die Grenze der Schillerschen Harmonie heran. In Ausdrücken wie: der sittliche Wille müsse nicht „bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen, sofern sie jenem Gesetz zuwider sein könnten", bestimmt werden (Kr. d. pr. Vern., S. 88), wird unumwunden die prinzipielle Möglichkeit einer Übereinstimmung von Gesetz- und Neigungsmotiv zugegeben.

Auch der Imperativ wird gelegentlich also erklärt: Das Gesetz trägt im Menschen die Form des Imperativs, weil in diesem Fall ein Wille nicht vorausgesetzt werden könne, „der keiner dem moralischen Gesetze widerstreitenden Maximen fähig wäre" (Kr. d. pr. Vern., S. 38); das heißt, daß er auch mit dem Gesetz harmonierender Maximen fähig ist.

Ziehen wir die Summe: Der Hauptunterschied zwischen Kant und Schiller besteht darin:

a) Daß Kant seine Hauptaufgabe im Nachweis des selbständigen und unsinnlichen Charakters der Sittlichkeit,
Schiller die seinige in der Herausarbeitung des Verhältnisses der beiden Gesetzlichkeiten zueinander erblickt.

b) Daß Kant dort, wo er auf die Relation zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit zu reden kommt, den Hauptakzent auf die Disharmonie legt, ohne die Möglichkeit der Harmonie ganz zu verkennen,
Schiller dagegen mehr die Harmonie betont, ohne die Möglichkeit der Disharmonie zu übersehen.

Zweiter Teil.

Wie urteilt Kant selbst über Schiller und über sein eigenes Verhältnis zu Schiller?

1. Darstellung.

Hier können wir uns bedeutend kürzer fassen; denn zur Beurteilung dieser Frage stehen nur zwei Dokumente zur Verfügung, in denen Kant auf Schiller zu sprechen kommt: der Antwortbrief Kants an Schiller wegen der Mitarbeit an den Horen und die Anmerkung in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", in der Kant auf die Einwürfe Schillers in „Über Anmut und Würde" erwidert (nebst den in den „losen Blättern" erhaltenen Vorarbeiten zu dieser Anmerkung).

Kants (einziges) Schreiben an Schiller bietet für unsere Zwecke gar keine Ausbeute. Es fängt zwar verheißungsvoll an:

„Die Bekanntschaft und der literarische Verkehr mit einem Gelehrten und talentvollen Mann wie Sie, teuerster Freund, anzutreten und zu kultivieren, kann mir nicht anders als sehr erwünscht sein." (Kants Briefe, Insel-Verlag, S. 283.)

Aber aus dem Verkehr wurde nichts und Kant trat zu Schiller während der zehn Jahre, die beide noch zu leben hatten, in keine Beziehung mehr.

„Die Briefe über die ästhetische Menschenerziehung finde ich vortrefflich und werde sie studieren, um Ihnen meine Gedanken darüber dereinst mitteilen zu können." (Ebenda.)

Das klingt noch verheißungsvoller — aber aus dem Studium und der Mitteilung wurde nichts.

Immerhin ist die günstige Beurteilung, die Schillers Hauptschrift bei Kant prima vista erweckte, doch nicht bedeutungslos. Der Rest des Briefes kommt nicht in Betracht.

Um so mehr die Anmerkung zur „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Wenn ich sie recht verstehe, enthält diese für Kant merkwürdig blumen- und bilderreiche (vielleicht als Replik an einen Dichter als solche beabsichtigte) Äußerung folgende Grundgedanken über das uns interessierende Verhältnis:

a) Kant fühlt sich mit Schiller in den Prinzipienfragen vollkommen einig.

b) Er meint, Schiller habe Sittlichkeit und Sinnlichkeit vermengt und weist diese Vermengung scharf zurück.

c) Er hält die Neigungszustimmung vom sittlichen Handeln auch als Begleiterscheinung fern.

d) Er gibt für das Verhältnis von Pflicht und Neigung deutlich zu, daß Fröhlichkeit als Folge von Tugend, Anmut in Konsequenz von Würde, Schönheit im Geleit von Erhabenheit vorkommen dürfe.

e) Er macht wieder einige unklare Andeutungen, die über seine rigoristischen Anschauungen hinausgehen, und die Neigung zur Pflicht auch in gewissem Sinne als Begleiterin der Tugend gelten lassen.

2. Dokumente.

Zu a): „Herr Professor Schiller mißbilligt in seiner mit Meisterhand verfaßten Abhandlung über Anmut und Würde in der Moral diese Vorstellungsart der Verbindlichkeit, . . . allein ich kann, da wir in den wichtigsten Prinzipien einig sind, auch in diesem keine Uneinigkeit statuieren; wenn wir uns nur untereinander verständlich machen können." (Rel. inn. d. Gr. d. bl. Vern., Hartenstein, Bd. VI, S. 117.)

(Vgl. „Lose Blätter", aus Kants Nachlaß mitgeteilt von Reicke, Bd. I, S. 126): „Personen, die am einigsten miteinander im Sinne sein, geraten oft in Zwiespalt dadurch, daß sie in Worten einander nicht verständlich sein."

Zu b): „Ich gestehe gern, daß ich dem Pflichtbegriffe, gerade um seiner Würde willen, keine Anmut beigesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nötigung, womit Anmut in geradem Widerspruch steht." „Diese Begleiterinnen" (Grazien) „der Venus Urania sind Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione, sobald sie sich ins Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen und die Triebfedern dazu hergeben wollen." (Rel. inn. d. Gr. d. bl. Vern. a. a. O.)

Zu c): „Wird aber auf die anmutigen Folgen gesehen, welche die Tugend, wenn sie überall Eingang fände, in der Welt verbreiten würde, so zieht alsdann (!) die moralisch-gerichtete Vernunft die Sinnlichkeit . . . mit ins Spiel. Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musaget, vor welcher Arbeit jene guten Schwestern zurückbeben."

„Aber die Tugend . . . . ist in ihren Folgen auch wohltätig, mehr wie alles, was Natur oder Kunst in der Welt leisten mag; und das herrliche Bild der Menschheit, in dieser ihrer Gestalt aufgestellt, verstattet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten." (Rel. i. d. Gr. d. bl. V., S. 117/18.)

Zu d): „Fragt man nun, welcherlei ist die ästhetische Beschaffenheit (?), gleichsam das Temperament (?) der Tugend, mutig, mithin fröhlich, oder ängstlich gebeugt und niedergeschlagen? so ist kaum eine Antwort nötig. Die letztere sklavische Gemütsstimmung kann nie ohne einen verborgenen Haß des Gesetzes stattfinden, und das

fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht .... ist ein Zeichen der Echtheit tugendhafter Gesinnung, ... ohne welche man nie gewiß ist, das Gute auch liebgewonnen (?), d. i. es in seine Maxime aufgenommen zu haben." (Ebenda, S. 118.)

Diese unklare Trennung von „Pflichtvorstellung" und „Befolgung der Pflicht" findet sich — vermutlich unter dem Einfluß der Schillerschen Angriffe — auch gegen Schluß der Abhandlung „Vom Ende aller Dinge" (Bd. VI, Hartenst. S. 359 ff.), sowie in der „Metaphysik der Sitten" (Bd. VII, Hartenst. S. 297/98) wieder.

Zu e): In den „Losen Blättern" (Reicke, Bd. I, S. 127):

„Die sinnliche Natur muß nicht als mitwirkend, sondern unter der Despotie des kategorischen Imperativs gezügelt der Anarchie der Naturneigungen Widerstand leisten,"

und unmittelbar darauf die gleiche Unklarheit:

die „durchgängige Harmonie" könne allein durch „Abschaffung" dieser Anarchie (so deutet Vorländer diese grammatikalisch irreführende Stelle) befördert werden. (Desgl. mehrere Stellen, die Vorländer in seinen Aufsätzen: „Kant, Schiller, Goethe" anführt.[1])

Kants Beurteilung Schillers.

3. Kritik.

Im ersten Punkt müssen wir Kant ebenso recht geben, wie wir Schiller es gaben, als er die nämliche Be-

[1]) Dieses Buch Vorländers hat Raoul Richter, wie zahlreiche Marginalien beweisen, genau studiert und sich in manchem seiner Auffassung angeschlossen. Anmkg. d. Her.

hauptung aufstellte; vorausgesetzt, daß wir die Abgrenzung und Charakterisierung des sittlichen Willens als eines unsinnlichen Willens für das Wesentliche erachten.

Im zweiten Punkt, in dem Kant Schiller eine Vermengung der Prinzipien vorwirft, hat er ihm — das brauchen wir nicht mehr zu belegen — unrecht getan und ihn mißverstanden. „Es gibt also zwar kein moralisches, aber es gibt ein ästhetisches Übertreffen der Pflicht“ (Schiller, Bd. XII, S. 91.)

Im dritten Punkt der Ableugnung einer möglichen Harmonie zwischen Tugend und Neigung während des Handelns bleibt Kant von Schiller getrennt und verharrt auf seinem uns bekannten Standpunkt; der also doch nicht nur dem Buchstaben, sondern auch dem Geiste nach gemeint sein mußte!

Auf dem vierten Punkte berührt sich Kant mit Schiller, aber nicht mehr, als er es — ohne Bezug auf Schiller zu nehmen — idealiter stets getan hätte.

Auf dem fünften Punkt — wo von der „Liebe“ zum Guten und der „fröhlichen Gemütsstimmung“ in unklarem Schwanken zwischen dem Zustand während und dem nach Ausübung der Pflicht gehandelt wird, macht Kant an Schiller dunkle Konzessionen — aber keine, die nicht systematisch auch in den früheren vor der Bekanntschaft mit Schillers Schriften verfaßten Werken enthalten wären. Eine Beeinflussung Kants durch Schiller hat also wohl nicht stattgefunden.

Wir begreifen, daß sich Schiller an Huber über dies Dokument Kants äußerte:

„Die Einwürfe, die ich gegen die Kantische Moral vorbringe, hat Kant selbst in der zweiten Auflage seiner philo-

sophischen Religionslehre zu widerlegen gesucht, mich aber nicht befriedigt.“ (Briefe, Bd. IV, S. 127.)

Diese Äußerung Schillers dürfte mehr in unserem Sinne sein als die durch die persönliche Verehrung für den Meister hervorgerufene aus seinem Brief an Kant, in dem er ihm dankt: „für die Nachsicht, mit der Sie mich über meine Zweifel zurechtgewiesen haben“ (Briefe, Bd. III, S. 455.)

Schluß.

Zum Schlusse ein paar Thesen, welche der Begründung hier ermangeln müssen, über die Darstellung und Kritik der gegenseitigen Beleuchtung, wie sie sich Kant und Schiller angedeihen ließen, hinausgreifen, den Stier bei den Hörnern packen und

ein knappes Bekenntnis über den Wahrheits- und Irrtumsgehalt der moralphilosophischen Lehren beider Männer enthalten sollen.

Gegen Kant und Schiller würde ich geltend machen:

1. Bei beiden tritt das sittliche Wollen als ein metaphysisch-transzendentales, daher auch als freies Wollen, dem empirisch-immanenten entgegen, ragt aber trotzdem in seinen Äußerungen und Wirkungen in die Erscheinungs- und Erfahrungswelt hinein. Dadurch entsteht eine heillose Verwirrung der Begriffe sowie eine schiefe und voreilige Lösung dreier getrennter Fragestellungen:

a) Gibt es ein sittliches und nichtsittliches Wollen in der Erfahrung als psychologischer Befund des Bewußtseins?

Die Frage ist zu bejahen! (das Freiheitsproblem tritt dabei nicht auf).

b) Gibt es ein sittliches und nichtsittliches Wollen im Reich der „Dinge an sich“?

Die Frage — wie jede metaphysische — ist nur hypothetischer Beantwortung fähig; diese hängt zunächst davon ab, wie weit man einmal für Ähnlichkeiten mit dem sittlichen und nichtsittlichen Erfahrungswillen die Worte: sittlich — nichtsittlich gebrauchen will; sodann, wie weit diese Ähnlichkeiten reichen?

Sicher scheint mir, daß jedenfalls dem sittlichen wie dem nichtsittlichen Wollen metaphysische Korrelata entsprechen, das heißt, Beziehungen im Reich der „Dinge an sich“.

Das sittliche Wollen besitzt aber keine Vorzugsbeziehungen zum Reiche des Übersinnlichen (geahnt in Kants Lehre vom Radikal-Bösen — wenn wir sie mit der Lehre von dem intelligiblen Sittengesetz verbinden).

Der sittliche Wille sub specie phaenomenali ist genau so empirisch — wie der nichtsittliche Wille sub specie noumenali metaphysisch ist.

„Der moralische Mensch steht der intelligiblen Welt nicht näher als der physische Mensch“ (Rée).

Das Freiheitsproblem kann ernstlich nur an dieser Stelle diskutiert werden.

c) In welchen Beziehungen stehen diese metaphysischen Korrelata des sittlichen (nichtsittlichen) zu den Erscheinungen des sittlichen (nichtsittlichen) Willens?

Diese dunkelste aller Fragen (Endfragen!) sind wir nicht im stande zu beantworten! Es ist diejenige, welche

Schiller und Kant an den Anfang ihrer Untersuchung stellen!

2. Beschränkt man sich auf die Untersuchung der phänomenalen Sittlichkeit, so ist auch nach psychologischer Umdeutung der Kant-Schillerschen Anschauungen manches davon auszuscheiden, manches beizubehalten. Grundbedingung für die Entscheidung ist die Einigung über irgend ein Merkmal, von dessen Vorhandensein man den Gebrauch der Worte sittlich, nichtsittlich abhängig macht.

Halten wir an dem Kant-Schillerschen Merkmal fest — sonst wird die Diskussion gegenstandlos — daß die Allgemeingültigkeit des Willens conditio sine qua non sei, d. h. das Wollen nach einem für alle Subjekte gültigen Gesetz, und zwar Allgemeingültigkeit des vollbewußten, besonnenen Wollens (was die beiden Männer mißverständlich „vernünftiges Wollen" nennen): so zeigen sich zwei solche generellen Gesetzlichkeiten im Willensgebiete:

Als erste: mit dem Zweck die Mittel zu wollen (wobei der Zweck — auch der letzte — individuell variabel ist).

Als zweite: gewisse Zwecke konstanter als andere zu wollen (wobei, welche konstant, welche momentan erstrebt werden, individuell variabel bleibt).

Beide Gesetze sind rein formal.

Das erste ist objektiv: Es ist das Prinzip der Güterlehre (bei gegebenem Zweck als Oberwert ergibt sich die Ermittlung der Unterwerte als Aufgabe).

Das zweite ist subjektiv: Es ist das Prinzip der Pflichtenlehre (die Behauptung der konstanten gegenüber den wechselnden Regungen ist die Aufgabe).

Kant und Schiller haben fast nur die zweite Gesetzlichkeit berücksichtigt. Dies hängt mit ihrer Unterschätzung der Legalität zusammen. Den Formalismus aber haben sie hier mit großem Glück und in vorbildlicher Weise betont.

Unter dieser Perspektive erscheint es als Kants unsterbliches Verdienst, auf die ganz eigenartigen Phänomene von Dauermotiven und Augenblicksmotiven, auf ihre ganz verschiedene Art den Willen in Bewegung zu setzen, auf den möglichen Widerstreit zwischen beiden und die imperatorische Äußerung der konstanten hingewiesen, und damit die Selbständigkeit und Eigenart des sittlichen Willens auch psychologisch fundamentiert zu haben.

Schiller dagegen bleibt es vorbehalten, die Finessen in der Übereinstimmung und im Widerstreit des besonnenen Dauerwillens mit dem unbesonnenen Augenblickswillen untersucht und neue Tatsachen wie neue Probleme ans Licht befördert zu haben.

Neue Tatsachen: denn die Möglichkeit der Harmonie zwischen Pflicht und Neigung, oder verständlicher, zwischen Dauer- und Augenblicksneigung, nicht nur in der Form der Folge wie bei Kant, sondern auch des „Zugleich", ist nicht mehr bestreitbar. Es gibt abgeklärte Naturen wie es in sich gärende Naturen gibt. Bei ersteren verliert notwendig das Sittliche zu zeiten seinen imperativischen Charakter:

> Nehmt die Gottheit auf in euren Willen
> Und sie steigt von ihrem Weltenthron.

Dagegen behalten wir manche Probleme zurück, weil die Aufspürung der besonderen Verhältnisse, unter denen der Dauerwille durch ein Sich-treiben-lassen von den Augenblicksneigungen gestärkt, ausgeruht, gefördert, — oder aber gestört, unsicher gemacht, vernichtet wird, trotz Schillers glänzender Ansätze noch tieferer Untersuchung bedarf.

Ebenso müssen die ästhetischen Kategorien in ihrer Beziehung zu den ethischen noch differenzierter angewandt werden; obwohl durch ihre Mitbearbeitung Schiller wieder neue Fragen angeregt hat.

So ist die Harmonie von Tugend und Neigung zwar „schön“: wenn wir Schillers Zeichnung der schönen Seele zum Muster nehmen; aber geradezu häßlich: bei dem stumpfsinnigen blöden Charakter, der durch Schwäche und Armut des Willens zur gleichen Harmonie gelangt.

Summa summarum:

Sowohl bei Kant wie bei Schiller sind die Grundbegriffe, d. h. die Bestimmungen über: Natur und Freiheit, Tugend und Neigung, Form und Stoff, zwar einerseits schwebend und verschwommen, andererseits direkt irrig und fehlerhaft; aber: die Beziehungen zwischen diesen Gegenständen sind mit dem Auge des Genies erblickt.

Jene rücksichtslos zu bekämpfen, von diesen immer wieder zu lernen und sich anregen zu lassen: dazu sollen uns diese beiden Männer verhelfen.

Die Lehren der Genies nämlich antiquieren nicht.

Zu ihrer Zeit sind sie nach Form und Inhalt, im Buchstaben und Geist: die Höhenleistungen der Epoche.

Dann muß bei fortschreitender Erkenntnis: Form und Buchstabe fallen gelassen, Inhalt und Geist zurückbehalten werden.

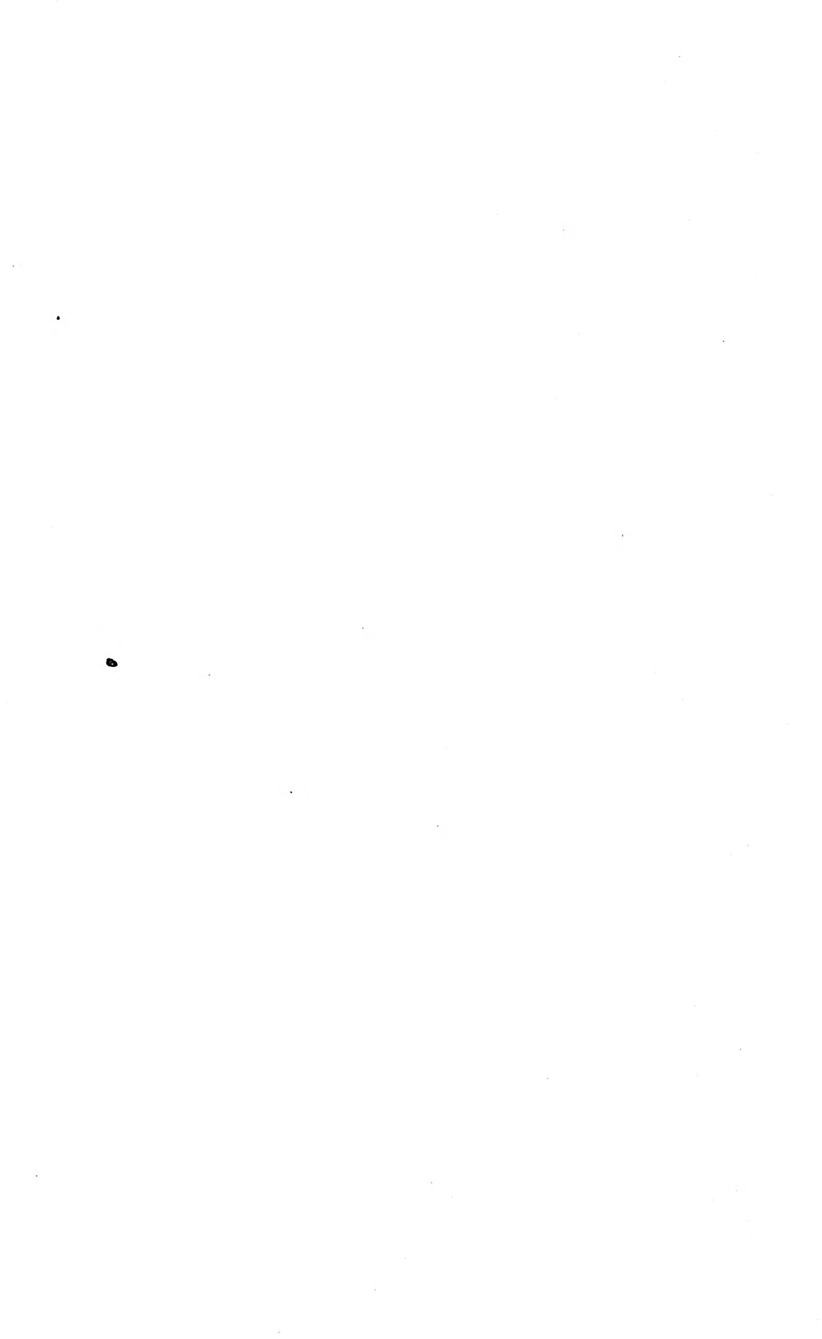
Bis schließlich: auch von Inhalt und Geist gar manches nicht mehr anerkannt werden kann.

Dann ist der Tag gekommen, an dem das Genie von einer neuen Generation auch neu erobert werden muß; das Bleibende vom Vergänglichen, das Rechte vom Falschen zu scheiden ist.

In dieser *Anregung zu eigener Arbeit* liegt die *unerschöpfliche* und *unverwüstliche Quelle*, *welche in den Schriften der Klassiker aller Zeiten sprudelt.*

Mit dieser Arbeit schaffen wir erst das *Zeitbewußtsein*, dessen klassische Formung und Formulierung, dessen *erlösender Ausdruck* alsdann von einem neuen Genius — den uns Gott schenken möge — gefunden werden mag.

Richard Dehmels „Zwei Menschen“
als Epos des modernen Pantheismus.



I.

Überschriften sind Aufgaben, und Aufgaben können nicht nur unvollkommen gelöst, sie können auch schief gestellt werden. Gegen eine Fassung, die Dehmels „Roman in Romanzen“ die gewählten Beiworte zugesellt, mögen gerade bei den Einsichtigen sich hier laut, dort leise die Bedenken regen.

Sind nicht Epos, Roman, Romanzen künstlerische Formen? Ist nicht Richard Dehmel ein Dichter? Pantheismus und Naturalismus (wir wollen uns nicht auf ein Schlagwort festlegen) aber religiös-philosophische Begriffe, und müßte nicht, wer sie vertritt, ein Denker oder ein Apostel sein? Und das nicht nur in dem Sinne, wie wir Alle uns philosophische Gedanken vom Dasein machen, und ihm auch Alle, wenigstens in den Stunden der Selbstbesinnung, religiöse Gefühle entgegentragen, sondern ein Denker und Apostel von Beruf, ein Auserwählter; wie sollten wir uns sonst an dieser Stelle mit ihm beschäftigen? Und selbst, wenn jemand die verschiedenen Begabungen in dem geforderten Maße vereinigte, dürften sie dann im gleichen Werke durcheinander wogen? Hemmt hier nicht notwendig eine die andere, und wäre eine Arbeit, in der das der Fall ist, nicht von vornherein als elender Bastard gebrandmarkt?

Ist über ein „Epos des modernen Pantheismus“ nicht schon a priori das Todesurteil gefällt?

Und so werden wir gleich zu Anfang auf die letzten Verhältnisse gewiesen, in denen Kunst, Philosophie und Religion zu einander stehen; wahrlich auf abgrundtiefe Probleme, deren Lösung zu begründen hier natürlich nicht möglich, die programmatisch zu formulieren aber unerläßlich scheint.

Dichter, Denker und Apostel, Kunst, Philosophie und Religion haben zunächst ganz getrennte Aufgaben, Ziele und Mittel. Die Kunst sucht Schönheit und bedient sich der phantasiemäßig abgewandelten Anschauung, deren Übereinstimmung mit der Wirklichkeit ihr, wenn nicht gleichgültig, so doch jedenfalls nicht Selbstzweck ist. Die Philosophie will Wahrheit, und bedient sich als Werkzeug der Begriffe, mit denen sie die Gesetze der Wirklichkeit abzubilden, zu „erkennen“ sucht. Die Religion geht auf den Besitz des höchsten Gutes, und nimmt zu dem Zweck mit dem Gemüt, d. h. mit Wille und Gefühl, zu Gott und Welt Stellung. Das sind die scharfen Trennungslinien, die reine Kunst, reine Philosophie, reine Religion von einander scheiden [1]).

Aber die Forderung solcher idealen Grenzen bedeutet nicht, daß die drei Geistesgrößen ohne alle Beziehungen und ewig fremd neben einander herlaufen müßten. Sie brauchen es auch nicht einmal in ein und demselben Geisteserzeugnis, in ein und demselben Werke, sie brauchen es auch in unserem

---

[1]) Da aber Reinheit im Sinne der Norm, der Idee, des Ideals niemals „gegeben“, sondern immer nur „aufgegeben“ ist, so verlieren diese Trennungslinien schon für alle empirischen Gestaltungen, die geschichtlichen Philosophien, positiven Religionen, einzelnen Kunstwerke an Schärfe, um in der, ganz von hemmenden Zufälligkeiten bestimmten Pseudokunst, Pseudophilosophie, Pseudoreligion immer mehr zu verschwimmen.

Werke nicht zu tun. Diese Beziehungen können allerdings, wo eine Funktion in das Gebiet der anderen zu Unrecht übergreift, einander störend kreuzen und zu unreinen Mischungen führen. Das ist etwa der Fall, wo die Kunst Erkenntnis verbreiten will (wie in der didaktischen Dichtung und dem Tendenzstück), oder wo die Philosophie ästhetisch erfreuen möchte und dabei die Schönheit die Wahrheit notzüchtigt (wie in den künstlerisch verfälschten Lehrgebäuden so mancher Romantiker); wo die Religion mit den beiden anderen Mächten unglückliche Ehen eingeht (man denke etwa an zahllose Choraltexte, in denen selbst der Reim sich an der Tüchtigkeit der Gesinnung statt am Wohlklange zu messen scheint; oder an die üblichen Predigten, in denen Erbauung auf Kosten der Erkenntnis und doch nicht ohne den Anspruch, solche zu geben, getrieben wird).

Der Zusammenhang zwischen diesen Gebieten kann aber auch in einem reinen Verhältnis sich offenbaren, in dem jede Betätigung ihre Eigenart nach Kräften wahrt. Das ist dort der Fall, wo die Funktionen sich auf das gleiche Objekt, auf denselben Stoff werfen, und die Kunst diesen Gegenstand vermittels der phantasiemäßig modifizierten Anschauung zur Schönheit zu gestalten, die Philosophie ihn vermittels der Begriffe in seiner Wirklichkeit zu erkennen, die Religion ihn mit dem Gefühl in seinem Wert zu erfassen, ihn zu lieben oder zu hassen trachtet. Das Objekt der Religion und der Philosophie ist immer das gleiche; das Objekt der Kunst kann mit dem der Religion und der Philosophie zusammenfallen. Aber auch dann ist der Mensch mit anderen führenden Bewußtseinsfunktionen auf den gleichen Gegenstand gerichtet.

Objekt der Philosophie und der Religion ist das Weltwesen selbst, ist der höchste Zusammenhang alles Seienden,

seine letzten, d. h. allgemeinsten Qualitäten, Gesetze und Einheiten, die der Philosoph zu erkennen, zu denen das religiöse Gemüt mit Wille und Gefühl Stellung zu nehmen sucht. Dieses Urwesen ist, wie bekannt, nicht einwandfrei bestimmt, wird es vielleicht nie werden können. Ist es Geist, Materie, oder ein beiden übergeordnetes Prinzip seiner Beschaffenheit nach? Folgt es mechanisch-kausalen oder teleologisch-finalen Gesetzen, d. h. gibt es nicht nur die natürliche, sondern auch eine vernünftige Weltordnung? Ist es überhaupt eine Einheit oder zerklafft es in unendlich viele Elemente, körperliche Atome, seelische Monaden? Und wenn es eine einzige Einheit bilden sollte, muß sie dann jenseits dieser Welt, „theistisch“, oder in dieser Welt, „pantheistisch“, gedacht werden?

Da nun die Kunst, ohne sich untreu zu werden, mit Philosophie und Religion den gleichen Stoff behandeln kann, wenn sie ihn nur unter der ästhetischen Optik erblickt, so liegt darin ausgesprochen, daß der Künstler auch dem Wesen alles Seienden, daß er auch unseren Gefühlen und Gedanken über dies Wesen den ästhetischen Spiegel vorhalten darf; daß er ferner ein körperliches, geistiges, ein theistisches, pantheistisches Wesen spiegeln kann, ohne sich unbedingt nach menschlicher Auffassung von der Wirklichkeit zu entfernen, die hier ja nicht feststeht.

Wo aber die Kunst irgend eine Wirklichkeit (von der Märchenkunst und Ähnlichem abgesehen) zwar nicht exakt wiedergeben, aber an sie anknüpfen, sie zur Schönheit verklären oder die Schönheit an ihr herausarbeiten will, da tut man gut, wenn man sie genießen möchte, sich mit ihrem Gegenstand schon vorher vertraut zu machen. Auch das hat seine tiefen und schwer auszugrabenden Gründe, aber die Erfahrungstatsache, daß dem so ist, steht Allen zur Verfügung.

Wer niemals eine Kuh, wer niemals ein Pferd gesehen, wird die Tierbilder Paul Potters, wer niemals dem Hochgebirge nahe war, die alpinen Landschaften Segantinis in ihrer Schönheit schwerlich begreifen können. Und genau so: wenn der dargestellte Gegenstand oder besser der vom Künstler geformte Stoff kein Tier und keine Landschaft, wenn er der Mensch, das Leben, wenn er das Rauschen des Weltengrundes, wenn er das Echo dieses Rauschens in unseren Welt- und Lebensgefühlen selber ist. Sind wir hier nicht genügend unterrichtet, so laufen wir Gefahr, einmal durch Tüfteleien über das Objekt aus der Hingabe an dessen ästhetische Behandlung herausgerissen zu werden, und überdies dem Dichter als ein Manko unterzuschieben, was nur unser eigener Mangel war. Während aber bei gewöhnlichen Gegenständen eine ausreichende Bekanntheit stillschweigend vorausgesetzt werden darf, kann eine solche auf philosophisch-religiösem Gebiete nicht immer erwartet werden. Hier fehlt die Vertrautheit mit dem Weltbilde, das dem Kunstwerk zu grunde liegt, und der laienhafte Leser glaubt zu seinem und des Dichters Nachteil, es hier erst „gelehrt" zu bekommen. Daraus ist nicht etwa zu folgern, der Künstler habe aus Rücksicht auf den geistigen Mittelstand solche Gebiete zu meiden, sondern, wer dazu befähigt ist, soll sich gefälligst das nötige Rüstzeug aneignen, wenn anders es sich um wahre Kunst handelt. Schillers sogenannte Ideendichtungen z. B., ohne Kenntnis der Kantischen Lehren gelesen, wirken oft wie hohle Abstraktionen, weil der Aufrichtige sich zwischen je zwei Strophen ängstlich an den Kopf faßt, um herauszubekommen, was der Dichter hier eigentlich „gemeint" haben könne. Wer aber den Stoff beherrscht und lebendige Vorstellungen vom kategorischen Imperativ, dem Gegensatz von Natur und Freiheit, Tugend und Glück sein

eigen nennt, ehe er an die Lektüre herantritt, für den ist des Staunens kein Ende ob des freiesten Flusses, ob der anschaulichsten Bewältigung religiös-philosophischer Ideen. Das Mißbehagen an den wenigen, wirklich rein gedanklichen oder moralisierenden Partien tritt in den Hintergrund. Etwas Ähnliches gilt von Nietzsches Zarathustradichtung im Verhältnis zu seinen Prosaschriften.

Auch Dehmels „Zwei Menschen“ gehören in diese Gattung. Vergrübelt, gedanklich zerquält, gereimte Wissenschaft, versifizierte Metaphysik und Ethik — so pflegen sie Allen zu erscheinen, denen die darin berührten Gegenstände, die darin ausgesprochenen Ideen etwas Neues sind, die diese daher zunächst einmal „verstehen“ und dann auf ihren Wirklichkeits- oder Wahrheitsgehalt hin prüfen wollen. Sie strecken die Hand aus nach den Rosen der Poesie und greifen ins Dornengestrüpp der Theorien. Der philosophisch Geschulte, mit dem modernen Pantheismus und Naturalismus Vertraute stolpert nicht über den Stoff dieser Dichtung, das Verhältnis von Mensch, Welt und Gott, auch nicht über die mehr oder minder glücklichen Formulierungen, welche dieses Verhältnis gelegentlich in gedanklichen Äußerungen erfährt. Denn er erblickt in ihnen nicht die Aufstellung gedanklicher Thesen durch den Dichter, welche wahr oder falsch sein wollen, sondern die poetische Gestaltung gedanklicher Erlebnisse und erlebter Gedanken zweier Menschen, die schön oder häßlich geraten ist. Auch der Gedanke ist ja — abgesehen von seiner logischen Bedeutung — ein Erlebnis, und als solches ein Stück der Wirklichkeit, das, wie jedes andere, in den Stoff seiner Werke aufzunehmen keinem Künstler versagt werden darf.

Daher haben wir uns zunächst damit vertraut zu machen, was unter der Weltanschauung des modernen Pan-

theismus und Naturalismus eigentlich zu verstehen ist. Aber auch nicht ausführlicher, als zum Genuß ihrer künstlerischen Gestaltung unbedingt erfordert wird. Nicht ist dazu erforderlich die Kritik des Wahrheitsgehalts dieser Lehre. Freilich, spiegelt ein Kunstwerk unsere eigenen Überzeugungen über Gott und Welt in Schönheit wieder, so wird es uns um so teurer, um so vertrauter werden. Aber sein ästhetischer Wert als solcher hat dadurch keinen Zuwachs erfahren. Es ist ein Mehr an logischen und religiös-ethischen Werten, das sich zu den ästhetischen Eigenschaften gesellt. Wir sind dann als vollebige Persönlichkeiten und nicht als künstlerisches Publikum solchem Werke gegenübergetreten. Genau so wird uns das Porträt unserer Kinder oder unserer Frau werter sein als das Bildnis eines wildfremden Menschen und doch keine höhere künstlerische Bedeutung darum beanspruchen dürfen.

II.

Der Pantheismus und Naturalismus unserer Tage, dessen Wellen die moderne Kultur überall durchfluten, hat eine lange Vorgeschichte.

Die griechischen Philosophen vor Sokrates haben sich großenteils zu ihm bekannt. Thales, der Begründer der Philosophie im engeren Sinne, tat den Ausspruch voll kindlichen Tiefsinns: πάντα πλήρη θεῶν, Alles ist voll von Göttern. Die Verbindung des ersten und dritten Wortes ergibt das Schlagwort: Pantheismus. Die ehrwürdigen Xenophanes und Parmenides lehrten, daß alle Vielheit, Veränderung, Bewegung, daß die ganze bunte Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt nur Trug und Täuschung, daß in Wahrheit dies Alles (πᾶν) nur Eines (ἕν) sei, und dieses Ein und Alles (ἓν καὶ πᾶν), und dieses Alleine nannten sie

— Gott. Dann wurde durch Plato und Aristoteles und später durch das Christentum diese Auffassung immer mehr verdrängt; Gott geht nicht mehr im All auf, sondern er wird eine selbständige jenseitige Größe neben und über allen weltlichen Dingen. An leitende Stellen wagt sich der Pantheismus im Mittelalter nicht mehr; er führt ein Leben im Verborgenen, bei christlichen Mystikern und Theosophen. Erst in der Renaissance regt er wieder mächtig die Schwingen, und Giordano Bruno ist sein heldenhafter Verkünder. Aber während sich die Alten das All begrenzt gedacht und die Gottheit als abgeschlossene Kugel versinnbildlicht hatten, ist Bruno der Apostel des Unendlichkeitsgedankens. Was dieses Gemisch von Feuerseele und Pedanten teils in überschwenglich-hymnischen Predigten, teils mit dem starren Apparat scholastischer Spitzfindigkeiten der Welt vermittelte, das hat für die neuere Philosophie Benedikt Spinoza zu einem architektonischen System unerbittlicher Gedanken umgegossen. Seine monumentale Grundformel: Substantia sive Deus sive Natura, die Substanz, das heißt Gott, das heißt die Natur, setzt Gott der Natur als dem Inbegriff der diesseitigen Welt gleich, entkleidet ihn der Persönlichkeit und lehrt die Identität von Pantheismus und Naturalismus. An Spinoza knüpfen im 18. Jahrhundert Lessing, Herder und Goethe an, und im 19. Jahrhundert treffen sich drei, einander fast auf allen übrigen Punkten bekämpfende Geister, nämlich Hegel, Schopenhauer und Nietzsche, in dem Bekenntnis: außer dieser Welt, in der wir leben, gähnt das Nichts; sie enthält Alles, was da ist, war und wird; gibt es einen Gott, so kann er weder über, noch außer, noch unter, sondern nur in der diesseitigen Welt enthalten sein. Hegel glaubte an einen solchen Gott, der sich im Laufe der Entwickelung offenbart, an einen werdenden Gott. Schopen-

hauer zweifelte, ob er seinem Urprinzip, dem tragischen, zwischen Lebensgier und Erlösungssehnsucht hin und her taumelnden Willen zum Dasein wegen dessen moralischer Unvollkommenheit den Namen Gottes oder des Teufels zu geben habe, und er entschied sich für das letztere. Nietzsche, dem sich die gesamte Wirklichkeit auflöst in einen Wettkampf unzähliger, miteinander ringender Kräfte und Mächte, die weder einem gemeinsamen Mutterschoße entsteigen, noch eine neue, selbständige Einheit aus sich erbauen, leugnete so Gott wie Teufel. Der Pantheismus Hegels, der Pansatanismus Schopenhauers ist hier zu einem vollendeten Atheismus und reinen Naturalismus geworden.

Man sieht, es sind erlauchte Namen, welche über dem Credo unseres Gedichts als schützende Schatten schweben. Aber dieses hat ja nicht irgendwelche Lehren zünftiger Philosophen in Reime gebracht. Was es schildert, das ist das Wachsen und Werden einer erlebten, im Gebraus des Daseins nicht friedlich erdachten, sondern unruhvoll erkämpften Weltanschauung. Was es besingt, das sind die Freuden und Leiden eines stimmungsmäßigen Pantheismus zweier Menschen unserer Zeit und unseres Landes [1]). Was aber ist für die moderne Stimmungsform dieser uralten Auffassungsweise wohl das Bezeichnende? Zunächst, daß sie nicht als vollendetes Weltbild in die Erscheinung tritt; daß sie in

[1]) Man könnte sagen: dann hat also dieses Epos mit dem religiösen und philosophischen Objekt als solchem, der ästhetischen Spiegelung des Weltgesetzes, nichts zu tun, sondern nur mit der Psychologie der Erlebnisse von diesem Objekt. Aber das ist nicht richtig; um diese Erlebnisse begreiflich zu machen, wird uns das kosmische Prinzip selbst in seinen Wirkungsweisen anschaulich vorgeführt; etwa wie im Goetheschen Faust die Ereignisse so angeordnet sind, daß das philosophisch-religiöse Empfinden des Helden in bestimmter Richtung ausgelöst wird.

charakteristischen Phasen, in einem typischen Stufengange verläuft. Drei Stadien auf dem Lebensweg des modernen Pantheismus (besser des modernen Pantheisten) fesseln insbesondere unsere Aufmerksamkeit. Sie sind die entscheidenden Wendepunkte einer inneren Entwickelung, wie sie gar viele und nicht die schlechtesten Vertreter der heutigen Generation durchlebt und durchlitten haben.

Das erste Stadium ist revolutionär, verneinend, oppositionell bis zum Äußersten. Der Zusammenbruch des jenseitigen Himmels mit all seinen Idolen und Idealen, die Entthronung eines außerweltlichen Gottes steht im Mittelpunkt des Bewußtseins. Alles Sinnen und Trachten ist davon erfüllt. Auch die gesamte Moral wird in diesen Sturz mit hineingerissen. Denn man mag sagen was man will, Religion und Moral sind nicht von einander abzutrennen (wenigstens für den nicht, der beide besitzt): Religion ist Erweiterung der Moral, Moral ist Besonderung der Religion. Und da nun einmal Überlieferung, Sitte und Recht auf dem Boden der soeben überwundenen Weltansicht stehen, so wird die Abkehr von aller Konvention, Tradition und Autorität die unausbleibliche Folge sein. Es ist die Zeit der großen Loslösungen. Eingeleitet meist von quälenden Skrupeln und ernstesten Zweifeln — denn von den leichtlebigen philosophischen Gecken und religiösen Snobs sprechen wir nicht —, mündet sie in eine tiefe Niedergeschlagenheit und ein unheimliches Grausen vor dem Chaos, der Anarchie, der Sinnlosigkeit, dem Nichts, das auf dem selbstgeschaffenen Trümmerfelde uns angähnt; um oft genug auszuarten: in eine fast fanatische, verzweifelte Zerstörungssucht allem Bestehenden gegenüber, die, wenn sie ihre praktischen Folgerungen zieht, bis zum Verbrechen treibt. Für die große Einsicht, besser für das große Er-

lebnis: daß nichts, was fällt, verschwindet, sondern nur seinen Ort wechselt, ist die Zeit noch nicht angebrochen. Man fühlt zwar, daß der himmlische Gott irgendwie von der irdischen Welt verschlungen sein müsse; aber Gott ist dabei nur verweltlicht, die Welt noch nicht vergöttlicht worden.

Wer nun nicht, wie der typische Dekadent, auf diesem Standpunkt ödester Negation und verschwommener Hoffnungen verharrt, mit dem treten wir in ein zweites Stadium pantheistischer Denk- und Gefühlsweise ein, in ein zweites Stadium, das nun ebenso überschwenglich bejaht, wie das vorige verneinte. Das Pendel der modernen Seele liebt die weitausladenden Schwingungen, ehe es die Ruhe der mittleren Zone und der eigenen Gleichgewichtslage erreicht. War das bisherige, leidvolle Ergebnis gewesen: daß Gott nur die Welt oder nur in der Welt sei (diese spekulativ ungeheuer wichtigen Unterschiede interessieren uns hier nicht), so erwächst jetzt das jauchzende Bekenntnis: daß die Welt etwas Göttliches sei oder doch enthalte. Und in begreiflicher Übertreibung setzt der Mensch, der eben noch seinen Gott verloren hatte, nun aber als Weltenglied plötzlich auch zu etwas Göttlichem sich erhoben fühlt, den Teil für das Ganze, das Organ für den Organismus, und empfindet sein kleines, eigenes, beschränktes Ich als Über-Ich, als Übermensch, als Welt, als — Gott [1]. Die Epoche des dionysischen Rausches ist angebrochen. In diesem schwelgerischen Einswerden, ja dieser Gleichsetzung mit dem Urprinzip wird der verlorene Halt wiedergefunden. Die Selbstliebe ist zugleich Welt-

---

[1]) Man vgl. Angelus Silesius, dessen Sprüche gerade von unserer Zeit so geschätzt werden:

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,
Sterb' ich, er muß vor Not den Geist aufgeben.

und Gottesliebe, da wir uns selbst zu Welt und Gott erweitert haben. Aber die Moral, insoweit sie unser besonnenes Wollen und Handeln den übrigen Geschöpfen gegenüber zum Ausdruck bringt, findet in diesen Zeiten kein rechtes Unterkommen. Denn wenn alle Einzelnen auf so einsamen Höhen dem Blicke entschwunden sind und der Erlebende sich Auge in Auge nur am kosmischen Ganzen mißt, so ist auch jeder zielbewußten Betätigungsweise den Mitmenschen gegenüber, sittlicher wie unsittlicher, der Boden entzogen. Doch solche Augenblicke seliger Verschmelzungen und trunkener Selbstherrlichkeiten sind nur von kurzer Dauer. Öffnen wir nicht aus eigener Besinnung die verschlossenen Augen, so zwingt uns der Widerstand der Umwelt dazu, an dem sich der für gottgleich gehaltene Eigenwille nur allzubald brechen muß.

Und so werden wir zum dritten und letzten Stadium dieses Pantheismus hinangeführt. Es ist im Bejahen und Verneinen bescheidener als seine Vorgänger. Gott, aus dem Jenseits ins Diesseits versetzt, geht nun nicht mehr auf in jedem Einzeldinge, das dadurch selber zur Gottheit wird, er spaltet sich nicht in Milliarden Einzelwesen, Einzel-pseudo-Götter, sondern er wird zum übergreifenden Prinzip der diesseitigen Welt, zum großen Rhythmus, der das Gesamtgeschehen umspannt, zur letzten Einheit, zu der alle Einzelwesen sich zusammenschließen, oder der sie entströmen. Welche dieser Möglichkeiten man wählt, ob man sich ferner diesen Gott persönlich, unpersönlich oder überpersönlich denkt, ob

---

und Wagners Tristan:

> Ich selbst — bin dann die Welt.

mit Dehmels Versen:

> Keinen zu brauchen — gottgleich allein
> williges Herz der Welt zu sein.

man ihm den Namen Gott beläßt oder Welt, Natur für geeignetere Bezeichnungen hält, das ist wiederum für die begriffliche Philosophie von höchster Bedeutung, für die erlebte Weltanschauung aber relativ ohne Belang. Für sie ist es dagegen um so wesentlicher, daß nun das Ich, welches im ersten Stadium, der Hut eines transzendenten Gottes entrückt, gewissermaßen im Leeren schwebte, das sich darauf im Herzen der Welt und in den Eingeweiden der Gottheit eingenistet hatte, nunmehr wieder den Abstand vom Urwesen gewonnen hat, ohne den Anschluß an es zu verlieren. Der Mensch ist zum Teil, zum Glied, zum Werkzeug, zum Organ am Ganzen, am Weltkörper, am Weltgeist geworden, zum Vollstrecker des Welt- und Gotteswillens in seinem beschränkten Wirkungskreis. Die Liebe tritt aus dem Stadium der Selbsthilfe heraus, sie wird zur Nächstenliebe; aber dies nicht in jenem urchristlichen Sinne, daß sie sich jedem Nächsten als einem Kinde Gottes gleichmäßig hingeben und vor allem sein Leid lindern müßte, sondern sie schätzt einen jeden genau so viel und so wenig, wie er im Weltgebäude als Baustein wert ist, und ebenso sein Leid wie seine Freude, die sie ohne alle Weichlichkeit durch die Tat befördert oder hemmt. Sie wird, da sich zwischen den Weltorganismus und die Einzelorganismen noch andere Organisationen einschieben (Familie, Volk, Staat, gleichsam als Stufen auf der Gottesleiter) nach Nietzsches unsterblicher Wortschöpfung zur Fernstenliebe — das alles aber nur, weil sie Welt- und Gottesliebe geblieben ist. Die soziale Moral hat durch diese Ein- und Unterordnung des Individuums in übergreifende Lebensmächte wieder Raum zum Atmen bekommen, und allmählich halten auch die alten Begriffe der Pflicht und des Gewissens, der Verantwortung und Reue wieder Einzug in die Gottnatur. Die Seele des Erlebenden hat sie inzwischen,

halb unbewußt, in die pantheistische und naturalistische Tonart umgesetzt.

Alles in allem ist damit der Standpunkt erreicht, den die klassischen Philosophen des Pantheismus und Naturalismus immer eingenommen haben. Kein Wunder, denn was für ihre Arbeiten Voraussetzung war, der Zustand hoher Besonnenheit, ist für den Lebensphilosophen erst mühevoll gewonnenes Ergebnis; daher jene dort anfangen, wo dieser endet.

Endlich ist nicht zu verkennen: die vorgeführte Wandlung ist von der Art, daß ihre letzte Stufe der anfangs mit so heiligem Eifer verleugneten theistischen Weltanschauung auf vielen Punkten wieder nahe gerückt ist; sie erscheint mehr als deren Reformation, denn als Revolution, und eine stetige Überführung der einen in die andere nicht mehr ausgeschlossen. Aber über dieser Verwandtschaft dürfen die trennenden und allen Phasen modern-pantheistischen Erlebens gemeinsamen Züge nicht vergessen werden. Sie betreffen, was die Beschaffenheit der Wirklichkeit anlangt, vor allem: die Betonung der grundsätzlichen Diesseitigkeit alles Seins und Geschehens, von der auch des Menschen Seele, von der auch Gott nicht ausgeschlossen wird; und was die religiös-moralische Bewertung dieser Wirklichkeit anlangt: die grundsätzliche Weltzuwendung, einen Optimismus, welcher diese Welt und dieses Leben segnet, und die Fülle der Schmerzen, des Leids und der geknickten Hoffnungen als unerläßliche Bestandteile des Lebens, als notwendige Reizmittel zum Erwerb höherer Lebenswerte und nicht zur Sehnsucht nach einem jenseitigen Himmel empfindet.

III.

Aber wir dürfen über den Mitteln nicht den Zweck aus den Augen verlieren. Von den drei Stufen pantheistischer Denk- und Gefühlsweise haben wir nur gesprochen, um den Genuß des Dehmelschen Kunstwerks zu erleichtern. Wir wollten dem Juwel seine Fassung geben, und wenn dies etwas umständlich geschah, so hat das darin seinen Grund, daß dem Verständnis eines ästhetischen Objekts weit besser gedient ist, wenn man es in die rechte Beleuchtung und Umgebung rückt, als wenn man seine Eigenschaften pedantisch zergliedert. Es werde in die ihm förderlichen Kulturbeziehungen eingehängt und wirke dann durch sich selbst: wie das Feuer der Edelsteine nicht durch die Anpreisungen, sondern durch Unterlage und Umrahmung, die der Goldschmied ihnen erteilt, gehoben wird. Daher zur Sache selbst nur das Notwendigste.

Was die ästhetische Eigenart unserer Dichtung ausmacht, die sie in gewissem Sinne zu etwas Einzigem in der Literatur stempelt, scheint mir zweierlei zu sein. Zunächst der hochreizvolle Gegensatz zwischen dem äußersten Realismus alles Stofflichen und der äußersten Idealität der formalen Behandlungsweise. Das bunteste Allerlei des modernen Lebens, mit Fahrrad und Telephon, mit Bahnhöfen und Fabrikschloten, Zigarettenduft und Salonmöbeln, das πᾶν, wie es uns heute wirklich umgibt, ist in eine Form von wahrhaft marmorner Strenge gegossen. „Umkreise“, so lauten die geometrischen Titel für die Hauptabschnitte des Ganzen. Jeder Umkreis gliedert sich in einen „Eingang“ und sechsunddreißig „Vorgänge“ zu je sechsunddreißig Zeilen, jeder Vorgang in Wechselerlebnis und Wechselrede dieser zwei Menschen, des Mannes und der Frau — be-

schlossen von symmetrischen Refrains, welche die Worte „Zwei Menschen“ enthalten und die Summe des betreffenden Vorgangs ziehen. Die poetische Stilisierung der Darstellung legt um die höchst subjektiven und glutvollen Vorgänge einen Eismantel von Objektivität, eine klassische Hülle um einen romantischen Inhalt. Geschmacksentgleisungen, an denen es auf beiden Seiten für mein Gefühl nicht fehlt, wirken als kleine Unvollkommenheiten, die uns ein Kunstwerk menschlich nur näher bringen. Große Kunst pflegt überhaupt an „Geschmacklosigkeiten“ reicher zu sein als kleine, und das aus guten Gründen.

Der zweite Punkt, auf den hier zu achten wäre, betrifft die Art, wie überall die leblose (d. h. von außen gesehen leblose) Natur, der Wechsel der Jahreszeiten, Eis und Schnee, Sturm und Stille in unübertrefflicher Weise den außermenschlichen Grundakkord anschlagen, in den sich dann die Stimmen dieser zwei menschlichen Herzen harmonisch einfügen. Hierin besteht recht eigentlich die künstlerische Großtat unseres Werkes: die anschaulichste Schilderung der Naturstimmungen und ihre kunstvolle Umsetzung in das kosmische Empfinden des Menschen.

Die „Fabel“ der Dichtung ist mit wenigen Worten zu berichten. In ihr ist fast alles nach innen verlegt. „Begebenheiten“ spielen keine Rolle darin. Sie ist mehr Epos als Roman, und jedenfalls kein Drama. Der Reichtum der inneren Entwickelung bedingt die Armut des äußeren Geschehens.

Der Roman aber verläuft folgendermaßen: Lukas (so heißt der, welchen man in altmodischer Weise als den „Helden“ bezeichnen würde), verheiratet mit einer vortrefflichen, aber ihm nicht kongenialen Frau, und Vater eines aus dieser Ehe entsprossenen Töchterchens, wird Archivar auf

einem vornehmen Herrensitz. Hier verliebt er sich in Lea, die fürstliche Gattin des Schloßherrn, die seine Liebe erwidert. Unter furchtbaren Seelenqualen — in eisiger Wintersnot — ringt sich in diesen zwei Menschen die „Erkenntnis“ durch (wir denken an unser erstes Stadium), daß sie das Recht besitzen zur Loslösung aus den beengenden Banden der alten Sittlichkeit und Sitte bis zum Äußersten: bis zum Ehebruch, zum Diebstahl, zum Mord; daß sie sich der wahren Natur, der Welt, sich selbst ganz hingeben dürfen [1]. „Ich will die nackteste Befreiung.“ „Wir Welt“ ist die vieldeutige Formel unseres Dichters für diese erlebte Rechtsanschauung.

Und selbst aus Grabesfinsternissen
lacht es: All Heil, Welt! dies neue Gewissen.

Und so tötet sie nach Spartanerweise ihr blindgeborenes Kind, das sich hemmend zwischen sie und den Geliebten stellt, und das nur ein unglückliches Los im Leben erwarten würde; er entwendet wichtige Archivpapiere, die er für anarchistische Umtriebe zu brauchen glaubt, und beide entfliehen. Der Frühling in der Natur, der Frühling im Leben dieser beiden Menschen ist angebrochen, der erste Umkreis, die Erkenntnis, ist beendet.

---

[1]) Auch das Erotische wird in dieser Dichtung stets zum Kosmischen gesteigert: „die ganze Welt im Weib zu umfangen“. Doch ist diese Seite an Dehmels Dichtungen so oft mißverstanden worden, daß sie wohl nun endlich für verstanden gelten kann. Daher übergehen wir sie, verweisen nur auf die umgearbeiteten „Verwandlungen der Venus“ und ihre großartige Aufwärtsbewegung. Vom Morde heißt es noch im zweiten Umkreis:

Du Liebe, Schöne, Gute, einzig Wahre!
du Mörderin aus Lebenslust!
du Kind, du Engel an meiner Brust!

Solche Kühnheiten sind natürlich nur für die „besseren Leser“ bestimmt, um mich eines Ausdrucks Dehmels zu bedienen.

Und nun folgt der Umkreis der „Seligkeit". Er entspricht unserer zweiten Stufe des Pantheismus, natürlich nur insoweit, wie das Leben einem Schema überhaupt entsprechen kann. Von Antizipationen und Rückfällen dürfen wir wohl absehen. In der Formel Wir Welt, die zunächst nur das Recht der Hingabe an eine ganz unbestimmte, bloß im Gegensatz zur Welt der Konventionen empfundene Größe bedeutete, wird jetzt das „Wir" zum Symbol, zum Gleichnis der ganzen Welt, wir zwei Menschen repräsentieren die Welt, schließlich: wir zwei Menschen sind die Welt. Gottgleich fühlen sie sich verschmelzen mit Sonne und Berg, mit Wald und Meer. Vorübergehende Zwischenfälle, wie die Verwundung des Mannes durch einen Sturz, die zu inneren Konflikten Anlaß gibt, lassen sich kaum zur „Handlung" zählen, dienen auch nur als Sprungbrett zu erneuter Ekstase. In überschwenglicher Verzückung hört das Paar sein religiös-philosophisches Credo Wir Welt der Vokale beraubt, als Naturlaut, als Urakkord, als Weltenwirbel, Wrwlt, aus dem Sternenchor, dem Sturmwind sich entgegenbrausen — eine Idee, grandios und grotesk, höchste Kunst und der Gipfel der Geschmacklosigkeit, je nachdem wir uns ihr in Feiertagsstimmung oder im Alltagsgewande der Seele nähern. Und noch einen Schritt weiter in diesem individualistischen Pantheismus gehen die Worte des Weibes:

> Und frag dann ohne ein Lächeln des Spottes:
> bin ich nun reif zur Mutter Gottes,
> zu jeder Lebensmeisterschaft
> tauglich, tüchtig, tugendhaft —

und die Antwort des Mannes:

> dann sag ich lachend ohne Spott:
> wir Götter brauchen keinen Gott!

Sie werden sich des Wahnsinns dieses Zustandes auch bewußt. Aber statt aus ihm herauszutreten, und weit ent-

fernt, ihr überströmendes Weltenglücksgefühl dadurch entheiligt zu sehen, heiligt dieses Gefühl den modernen Bacchanten- und Mänadenseelen vielmehr den Wahnsinn.

> Und wenn die Seele noch so schreit:
> sie führt zum Wahnsinn, diese Seligkeit:
> dann, du, dann — er stammelt plötzlich, lauscht —
> das Weib in Sonnetrunkenheit
> jauchzt berauscht:
> Dann ist der Wahnsinn eben Seligkeit —

Doch jäh unterbricht die Nachricht vom Tode der ersten Frau, die am Grame der Verlassenheit dahinschwand, diesen pantheistischen Taumel und treibt zu erneuter Vertiefung.

Aber es geht aufwärts, nicht zurück. Der Umkreis der „Klarheit" beginnt, der Klarheit eines schönen Herbstes. Das Bekenntnis Wir Welt wird nicht fallen gelassen, aber es wandelt seine Bedeutung. Wir sind nicht mehr die Welt, sind nur ein Teil der Welt, aber durchwogt vom allgemeinen Weltengeist, vom Weltenwillen, der wir nicht sind, aber in dem wir sind und der in uns ist:

> Mich sticht nicht mehr der Götterhaber.

Und die Liebe dieser Menschen wird immer universeller, denn sie erkennt in jeder Torheit die Möglichkeit zur Weisheit und in jeder Wirklichkeit den Stoff zu den höchsten Zwecken [1]. — Aber es ist nicht die mitleidige, menschenfreundliche, es ist die mitfreudige, menschenfreudige Liebe.

> Klar über aller Menschenfreundlichkeit
> steht Mensch vor Mensch in Menschenfreudigkeit!

---

[1]) In den „Verwandlungen der Venus" heißt es im gleichen Sinne:

> Wer Löwe ist, der gönnt der Katze
> Den Mäusefang in seiner Welt
> Sie will auch leben — jede Fratze
> Zeugt für den Gott, den sie entstellt.

Es ist eine Liebe, die darum weiß, daß der Aufstieg der Welt durch Kampf und nicht durch Frieden von statten geht, die auch über Leichen, im eigentlichen und uneigentlichen Sinne, schreitet, wenn das Weltgesetz es so fordert:

> Ich stand und fühlte das Gesetz: wer lebt,
> hilft töten, ob er will, ob nicht.

Es ist eine Liebe, die nicht das Glück unter Umgehung des Unglücks sucht, die darum weiß, daß die großen Freuden nur aus den großen Schmerzen geboren werden:

> Um den Drehpunkt des Lebens kreisen
> Wonne und Schmerz mit gleichem Segen.

Unsere natürlichen Triebe, auch die erotischen, werden geheiligt durch die Aufnahme des Weltenwillens in ihre Richtung [1]). Sie werden nicht überwunden, sie werden nicht in jeder Gestalt gutgeheißen, sondern geläutert. Erst in heftigem Kampf „langsam durch heißen Haß zur Liebe gestählt", entwachsen sie der Bevormundung durch die zwecksetzende Vernunft, deren Gebote diese erneuerten Menschen nicht mehr aus Zwang, sondern in freiem Spiel (im Sinne Schillers) erfüllen:

> denn selig Seel in Seele ergeben
> begreifen wir das Ewige Leben,
> das Leben ohne Maß und Ziel,
> selbst Haß wird Liebe, selbst Liebe wird Spiel.
> Dann ist der Geist von jedem Zweck genesen,
> dann weiß er unverwirrt um seine Triebe,
> dann offenbart sich ihm das weise Wesen
> jedweder Torheit — durch die Liebe.

Auch die Moral kehrt wieder zurück, nachdem die Selbstvergottung gewichen, und unsere Abhängigkeit vom Weltganzen

---

[1]) Daher heißt es einmal in diesem Umkreis:

> Die große Tugend der Ewigkeit:
> Die Kraft, den Willen der Welt zu fassen.

und damit von den anderen Wesen wieder eingesehen worden ist:

> Und man erkennt: Verbindlichkeit ist Leben,
> und Jeder lebt so völlig, wie er liebt:
> die Seele will, was sie erfüllt, hingeben,
> damit die Welt ihr neue Fülle gibt.
>
> Bei Tag, bei Nacht umschlingt uns wie ein Schatten
> im kleinsten Kreis die große Pflicht:
> wir alle leben von geborgtem Licht
> und müssen diese Schuld zurückerstatten.

Welch anderer Tenor in diesem Pantheismus als in dem der „Seligkeit“ [1])!

Und so wird überall in die neue moralische Gesetzlichkeit, in die Lebenswirklichkeit, ja selbst, wo es angeht, in die Pfade der Sitte eingelenkt. Die Archivpapiere werden zurückgegeben, die Scheidung der Frau von ihrem Manne erreicht, das Töchterchen des Mannes zur Erziehung zurückgeholt:

---

[1]) Vgl. auch den herrlichen „Eingang“ zum dritten Umkreis:

> Schweb still, schweb still, triebseliger Geist, und dehne
> dich über alle Kreise aus!
> sieh: mit der Sehnsucht der gespannten Sehne
> Greifst du nun ein ins Weltgebraus.
> Sie schnellt zurück, zurück zu ihrem Bogen,
> berührt ihn, schwirrt noch, deckt ihn nie —
> doch was sie mußte, wirkte sie:
> der Pfeil ist frei zum Ziel geflogen.
> Such's nicht etwa bei Deinesgleichen,
> Sehne dich nicht in dich zurück!
> Denn es gilt, o Mensch: das Glück,
> oh das Weltglück zu erreichen.

Angesichts solcher Verse ist man wirklich immer wieder starr, wie Wenigen selbst unter den kultiviertesten Schichten, das Meisterwerk des Dichters auch nur bekannt ist. Ich könnte Namen nennen, die nicht einmal von der Existenz Dehmels eine Ahnung hatten und doch dabei höchste Stellen in der Kulturleitung bekleiden. Mit der jüngeren Generation steht es gottlob anders.

Lukas — wir müssen nun wohl streben
dem kommenden Geschlecht zu leben,

ein Stück Land zur Kolonisierung für freie Männer erworben, als Sinnbild sozialer Betätigung, die einsamen Inseln der Seligkeit auf immer verlassen:

Willst du den kommenden Geschlechtern lehren,
Man brauche Inseln, um selig zu sein?

Da steht dem Manne wegen früherer anarchistischer Umtriebe die Festnahme bevor. Rechtzeitig gewarnt, geht er freiwillig in die Verbannung; für sich, die Familie, die Welt zu schaffen, und die Seinen nach der bevorstehenden Geburt ihres ersten gemeinsamen Kindes zu sich herüber zu holen. Und dieses Kind, käme auch es blind zur Welt, wird nicht getötet werden:

Und jetzt auf einmal fühl ich's mit Beben:
deines Schoßes Frucht ist der Allmacht von Nöten!
Und käme auch dieses Kind blind ins Leben
und du hast nicht wieder die Kraft, es zu töten,
dann will ich glauben, du hast die höhere Kraft,
die Licht aus tiefstem Dunkel schafft!

Nicht trotzig, nicht feig, sondern mutig = ergeben geht er hinweg:

Nun heißt es, stolz an neue Arbeit gehn,
Damit wir vor dem Gott in uns bestehn!
Aus seinen Augen weicht aller Spott.
Zwei Menschen beugen sich vor Gott.

Und er hat auch die Kraft, dem zurückbleibenden Weib durch den Glauben an sich, an die Gottwelt, an ihr gemeinsames Bekenntnis, der Hingabe an das Weltglück, Trost, Zuversicht und Selbstvertrauen zu hinterlassen.

Wir verstehen die tiefsinnigen Worte des „Ausgangs“:

Leb wohl, leb wohl — du hältst dich selbst in Händen.
Du sahst, o Mensch, zwei Wesen deinesgleichen
im kleinsten Kreis Unendliches erreichen.
Du sahst Dein Glück ins Weltglück enden.

Ziele des Wissens und Wollens in der akademischen Jugend



Hochverehrte Festversammlung!

Liebe Kommilitonen!

Wissen und Wollen, Erkennen und Handeln — die Worte in der ganzen Schwere und in dem weitesten Umfang ihrer Bedeutung genommen — sind die Grundfunktionen des menschlichen Wesens, des einzelnen Menschen und der menschlichen Gemeinschaft. Vorgebildet in niederen Graden bei den Tieren, den Pflanzen, ja in der anorganischen Natur, erreichen sie unter den uns zugänglichen Daseinsarten in der Menschheit ihren Höhepunkt. Zuversichtliche Hoffnungen auf immer zunehmenden Erwerb von Wahrheiten, verzweifelte Ergebung in die Grenzen unseres Erkennens, heroische Taten und feige Brutalitäten sind ihr Werk. So sind die Ziele menschlichen Wissens und Wollens tatsächlich ganz verschiedene gewesen: heilvolle und unheilvolle. Aber mit ihrer Beschreibung und Verfolgung halten wir uns bei der heutigen Feier nicht auf. Der Bedeutung des Tages entsprechend steigen wir in höhere Regionen. Denn das Tatsächliche ist nicht das Maßgebende, das Geltende nicht das Gültige, was de facto besteht, besteht nicht immer de jure, Ansichten sind nicht Einsichten, echte Wertungen nicht Augenblicksbegierden. Normatives und faktisches Verhalten, Ideal und Wirklichkeit decken sich nicht. Nun bestehen aber Normen und Ideale für Wissen und Wollen, denen sich niemand im Zustand der intellektuellen und emotionalen Besonnenheit zu

entziehen vermag. Ihre Durchführung im einzelnen, die stets nur eine annähernde sein kann, ist für die verschiedenen Stände, Berufe, Lebensalter, Geschlechter verschieden. Denn um das gleiche Ziel zu erreichen, sind getrennten Gruppen, ja den einzelnen Individuen getrennte Mittel geboten. Ein Minister, ein Gelehrter, ein Künstler, ein Landwirt, ein Fabrikarbeiter — ein jeder muß notwendig besondere Gebiete mit dem Wissen beherrschen, und seinen Willen in besonderer Weise auswirken. Alle aber zur Erreichung des ihnen gemeinsamen Zieles: der Erhaltung und Erhöhung der Kultur. Und so wollen wir heute den Blick richten auf die idealen Ziele des Wissens und Wollens der akademischen Jugend, von deren Hirnen und Herzen die Zukunft unseres Volkes, ja schließlich der übernationalen Gesamtkultur mit bestimmt wird.

Zu diesem Zwecke müssen wir uns aber zunächst klar sein, in welchen Beziehungen Erkennen und Wollen zu einander stehen, um danach die Wege des akademischen Wissens und die Willensziele des akademisch Gebildeten zu überschauen.

Das Verhältnis von Wissen und Wollen ist ein Verhältnis gegenseitiger Unabhängigkeit und gegenseitiger Abhängigkeit. Das Erkennen und Handeln — ein jedes von beiden — folgt einer strengen, eigenen und selbständigen Gesetzlichkeit. Einen Apfel in seiner Farbe, Größe, Gestalt, seinen botanischen Eigenschaften erkennen und einen Apfel begehren, pflücken, essen wollen sind zweierlei. Um den Charakter eines Menschen wissen und diesen Menschen lieben, hassen, verachten, ist nicht das gleiche. Ja selbst dort, wo der Wille Stoff und Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung wird, wie in der Psychologie, der Moral- und

Religions-Philosophie, bleibt die hervorgehobene Selbständigkeit gewahrt. Der Psychologe, der die Gesetze unseres Willenslebens, die Grundrichtungen unserer Gefühle als Lust und Unlust, Spannungs- und Lösungsgefühle, Erregungs- und Depressions-Gefühle zu ermitteln sucht, ist als solcher nicht Träger der seelischen Funktionen, die er gerade beobachtet. Und der Ethiker wie Religions-Philosoph, der die Erkenntnis der letzten Wertzusammenhänge betreibt, braucht deshalb nicht selbst gut oder fromm zu sein.

Lassen sich aber emotionales und intellektuelles Leben nicht zur Deckung bringen, so ist die ideale Aufgabe des besonnenen Menschen, also auch jedes civis academicus, allen unberechtigten Übergriffen des einen Gebiets in das andere aus dem Wege zu gehen. Unser Wille, unsere Wünsche und Sehnsüchte dürfen nicht die Väter der Inhalte unserer Gedanken werden. Denn sie würden dann die illegitimen Stiefväter dieser Gedanken sein. Das wünschbare und das wahre Weltbild stehen in keiner eindeutigen Proportion zu einander. Eine Ansicht und Überzeugung wird nicht um ein Bruchteil wahrer oder falscher dadurch, daß sie das Gemüt beseligt oder niederdrückt. Und wie die willensmäßige Bewertung eines Dinges die Erkenntnis der wirklichen Beschaffenheit dieses Dinges nicht beeinflussen oder verfälschen darf, so kann die Erkenntnis der Wirklichkeit auch nicht die willensmäßige Bewertung eindeutig bestimmen. Der Mensch kann, was immer auch die verstandesmäßige Überzeugung über die Beschaffenheit eines Gegenstandes, ja ganzer Reiche, schließlich der letzten Zusammenhänge des Daseins lehrt, mit seinem Willen selbständig Stellung zu diesen Objekten nehmen, stürmisch sich ihnen hingeben oder schaudernd sich von ihnen abwenden. Soviel über die gegenseitige Unabhängigkeit von Wissen und Wollen.

Ihr tritt ergänzend die gegenseitige Abhängigkeit zur Seite. Alles Erkennen bedarf des Willens, nämlich des Willens zur Erkenntnis. Die Wahrheiten fliegen uns so wenig wie gebratene Tauben in den Mund. Das Wissen kommt nicht durch passives Aufnehmen von Sinneswahrnehmungen oder Erfahrungstatsachen zu stande, sondern durch aktive Beobachtung und aktives Denken. Es erreicht sein Ziel nur beflügelt von der Liebe zum Wissen, beflügelt von dem, was Plato den Eros nannte. Und das Wollen bedarf der Erkenntnis. Denn alles Wollen ist Verwirklichungsabsicht. Um aber auf die Wirklichkeit zu wirken, sie umzugestalten und zu ändern, muß ich wissen, wie sie beschaffen ist. Denn sie tritt nie unmittelbar in uns hinein, sondern nur durch die drei Tore der Sinne, des Verstandes und der Vernunft. „Wissen ist Macht", pflegte der große Lord Bacon zu sagen. Man beherrscht die Natur und die Menschen nur, wenn man der undurchbrechbaren Gesetzlichkeit der körperlichen und geistigen Welt gehorcht und sie benutzt, und man kann ihr nur gehorchen und sie benutzen, wenn man sie kennt.

Da nun alle Erkenntnis in einer Anschauung von den letzten Zusammenhängen des Daseins gipfelt, in einer Weltanschauung und Philosophie erst ihre Ruhe findet; und da alles Werten und Wollen schließlich in die emotionale Stellung unseres Gemüts zu der Totalität des erkennbaren Seins, d. h. in das sittlich-religiöse Verhalten mündet, so ist der Idealmensch, der sich im Vollbesitz seiner Kräfte befindet und der in uns Allen schlummert, wenn auch nicht immer wacht: eine Vereinigung von philosophischen und religiösen Funktionen, ein philosophisch-religiöser Organismus. Aber die Treppe ist steil und hoch, die zu diesen weiten Zielen des Wissens und Wollens des Vollmenschen führt. Daß Ihre Kraft nicht frühzeitig erlahme und Ihre

geistigen Augen die Richtung auf Ideen und Ideale nicht verlieren, dazu wollen wir die Wege des Wissens und die Zwecke des Wollens der heutigen männlichen und weiblichen akademischen Jugend uns kurz vergegenwärtigen.

Was der Student heute von der Universität verlangt oder doch verlangen sollte, ist die Übermittlung eines strengen, objektiven, systematischen, methodischen Wissens. Zunächst auf dem Gebiete, dem er sich widmen will. Also ein wissenschaftliches Wissen, das auf der Höhe der Zeit steht; und darüber hinaus: die Anleitung zum selbständigen Forschen, zum eigenen Erwerb neuer Einsichten. Trotz der unleugbaren Reformbedürftigkeit unserer Universitäten, wie sie Männer wie Ostwald und Lamprecht so energisch betonen, ist die Universität wohl immer noch die geeignetste Stätte, diesen Anforderungen zu genügen.

Das Wissen des akademisch Gebildeten unterscheidet sich von dem des Alltagsmenschen zunächst durch seine G r ü n d l i c h k e i t und Vertiefung. Er soll nicht oberflächliche Kenntnisse wahllos zusammenraffen, nicht ängstlich auf die praktische Verwertbarkeit im Leben schielen, nicht in Paukereien für die abschließenden Examina aufgehen; sondern er soll sich dem Wissen um des Wissens willen hingeben.

Aber die Gründlichkeit der studentischen Ausbildung hat eine gefährliche Kehrseite. Diese besteht in der ungeheuren Differenzierung und Spezialisierung der Einzelwissenschaften. Kein Gelehrter ist heute mehr im stande, wie er es früher war, mehrere wissenschaftliche Disziplinen mit vollkommener Gründlichkeit zu beherrschen. Die Unsumme neuer Tatsachen, Entdeckungen, Gesichtspunkte, die auf dem kleinsten Felde (etwa der Eiweißphysiologie) emporschießen, machen dies zur Unmöglichkeit. Die Botanik hat sich in ungeahnter Weise von der Zoologie gesondert, die Altphilologie von der alten

Geschichte, die Psychologie gilt nur noch in Universitätsprogrammen und bei Besetzung der Lehrstühle als Teil der Philosophie usw. Wer kein Einzelgelehrter werden will, hüte sich vor diesem Spezialistentum, das den Blick bei aller Gründlichkeit beengt und die Bildung vereinseitigt. Die Maulwurfsperspektive, eine oft unentbehrliche Optik der Wissenschaft, soll in der akademischen Jugend der Adlerperspektive nur als Mittel dienen.

Denn ihr wissenschaftlicher Bildungstrieb verlangt nicht nur die erreichbare Gründlichkeit, sondern auch den erreichbaren Umfang des Wissens. An einer Fülle einzelner Disziplinen, die an der Universität ihre Vertreter haben, ist ja kein Mangel. Aber mit einem dilettantischen Herumnippen an allen Zweigen und Blüten des Baums der Erkenntnis ist nichts geleistet. Die beste Frucht davon ist allenfalls: ein oberflächlicher Polyhistorismus, der gerade heute im Leben, der Literatur, in Kunst und Wissenschaft sich aufdringlich breit macht. Im Zentrum Ihres Studiums also bleibe als der ruhende Pol das einmal von Ihnen gewählte Hauptfach. Die Erweiterung Ihres rein beruflichen Gesichtskreises geschieht durch die Berücksichtigung der Nebenfächer und Grenzgebiete, mit denen der jeweilige Zentralpunkt Ihrer Studien nie die Fühlung verlieren darf. Obligatorisch ist: die sogenannten Hilfsdisziplinen annähernd zu beherrschen, deren kaum ein Fach heute noch entraten kann. Wer wollte es wagen, experimentelle physiologische Psychologie ohne gewisse Kenntnisse der Gehirn-Anatomie oder ohne einen Kursus im physikalischen Laboratorium zu treiben; oder mittelalterliche Geschichte ohne Diplomatik?

Aber die Universitätsbildung stellt noch höhere Ansprüche. Die Universität heißt nicht umsonst universitas litterarum. Der stolze Titel dieses Instituts sollte es

immer an sein eigenes Ideal gemahnen. Denn alle Wissenschaften, Natur- wie Geisteswissenschaften, Individual- wie Gesetzeswissenschaften, theoretische und technische Wissenschaften (oder welche Einteilung Sie sonst belieben) stehen idealiter in einem *organischen Zusammenhang*. An ein zwar nicht fertiges, aber stets wachsendes System der Wissenschaften zu glauben, ist gerade wegen der ungeheuren Differenzierung und der durch die Arbeitsteilung bedingten Zersplitterung ein dringendes Bedürfnis der Zeit. Ein System der Wissenschaften bedeutet aber keine Enzyklopädie und kein Konversations-Lexikon der tatsächlich bestehenden Disziplinen, sondern deren inneren sachlichen Zusammenhang. Mechanik, Optik, Akustik sind speziellere Wissenschaften als die theoretische Physik; Sinnespsychologie und Völkerpsychologie speziellere Wissenschaften als die allgemeine Psychologie; Universal- und Kulturgeschichte allgemeinere Disziplinen als die einzelnen historischen Untersuchungen über Nationalgeschichte. Die speziellen Wissenschaften drängen nun notwendig zu den allgemeineren hinauf; und die allgemeinen notwendig zu den spezielleren hinab. Denn die Spezialgesetze zu bestätigen und zu erhärten. Soweit es Ihre setzen zu verankern und die universellen Gesetze durch die Spezialgesetze zu bestätigen und zu erhärten. Soweit es Ihre Zeit und Kräfte erlauben, folgen auch Sie diesem Drang, Fühlung zu halten mit den Nebendisziplinen Ihres Hauptfachs und mit den die Nachbarwissenschaften und Ihre eigenste Wissenschaft überbrückenden allgemeinen Einsichten.

Durch diesen Zug zum Wissen um die allgemeinsten Zusammenhänge der Wirklichkeit wohnt die *philosophische* Sehnsucht im Herzen jeder Einzelwissenschaft. Denn die Einzelwissenschaften bilden eine große Pyramide, eine Pyramide, deren Spitze dem Himmel der Philosophie zu-

strebt. Und so sehen wir die größten der Fachgelehrten, Isaak Newton und Hermann von Helmholtz, Ranke und Lamprecht um die philosophische Fundamentierung und um die philosophischen Ausblicke ihrer Wissenschaften bemüht. Die Philosophie ist aber nicht ein mechanisches Gemenge einzelwissenschaftlicher Ergebnisse; sondern auf dem breiten Rücken der allgemeinen Ergebnisse der Einzeldisziplinen stehend und nicht (wie früher) aus reiner Vernunft Dogmen über die letzten Dinge ausspinnend sucht sie in schöpferischer Synthese die letzten Zusammenhänge des Daseins zu ermitteln.

Arbeiten also auch Sie — da der philosophische Trieb in der Seele des echten deutschen Studenten nicht fehlen darf — an Ihrer Weltanschauungsbildung, indem Sie von Ihrem Berufsfache, wo Sie auf festem Boden stehen, die geistigen Fangarme immer höher und weiter strecken. Übersteigern Sie nicht die heute so beliebte Forderung nach quantitativ größter Ansammlung von Kenntnissen. Sonst erlahmt Ihre Kraft zu höheren akademischen Aufgaben. Empfangen Sie von den Einzelwissenschaften soviel als möglich; aber nicht so viel, daß Ihre Produktivität und Fähigkeit zur schöpferischen Synthese durch ein zu hohes Quantum von Rezeptivität erschüttert wird. An tragischen Beispielen für diesen Bruch fehlt es auch unter den führenden Geistern der modernen Kultur wahrlich nicht. Es ist aber eine der erfreulichsten Erscheinungen dieser Kultur, daß der philosophische Trieb im Wissensdrang der Gegenwart wieder erwacht und gerade in der heutigen Studentenschaft wieder besonders lebendig geworden ist. Als Lehrer der Philosophie spreche ich aus Erfahrung.

In meiner eigenen Studentenzeit war das anders. Sehe ich von der feuchtfröhlichen Clique der Bier- und

Mensur-Studenten ab, denen das Studium nichts bedeutete als eine unwillkommene Vorbereitung auf Examina, die zu ihrer weltlichen Karriere nun einmal nötig waren, und die in den freien Stunden in der Kneipe oder auf dem Fechtboden hochmütig auf die Anderen herabsahen, so lag gerade auf den besseren Vertretern der akademischen Jugend Ende der achtziger und Anfang der neunziger Jahre ein schwer lastender Druck. Ein müder und entnervender Stimmungsskeptizismus lähmte ihre Erkenntniskräfte. Die fast überheizte Maschine des Wissenschaftsbetriebs, die im Schnellzugstempo neue Einsichten, Entdeckungen und Erfindungen zu tage förderte, ließ an der Bewältigung des Stoffes verzweifeln. Der Sturz so mancher im Elternhaus und der Schule uns anerzogenen angeblichen Gewißheiten machte aus dem Bestand unserer Überzeugungen ein Trümmerfeld. Der wesentlich zersetzende und analytische Zug der damals aufkommenden Psychologie, die Widersprüche zwischen den zusammenhängenden Theorien der führenden Köpfe (etwa des Darwinismus Weismanns und des Anti-Darwinismus E. von Hartmanns), sie hatten gerade bei den Aufrichtigsten zur Folge, hinter die Begriffe einer allgemeingültigen Wahrheit, Gewißheit, Erkenntnis das große Fragezeichen zu setzen. Ein überspannter Subjektivismus, Relativismus, Individualismus zog nicht die Schlechtesten der damaligen Studentenschaft in seine Netze. Daran änderte sich auch nichts dort, wo der Skeptizismus, der die Allgemeingültigkeit des Wissens bezweifelte, unter Führung des halbmißverstandenen Nietzsche umschlug in eine trotzige Selbstüberhebung des Individuums, das sein individuelles Ich zum alleinigen Richter über Wahr und Falsch erhob — zwar kein zweifelnder, aber ein verzweifelter Schritt. Die Besonneneren huldigten dem nüchternen und resignierten Positivismus, der die Erkenntnis-

möglichkeiten auf die Welt der Erfahrung und der Erscheinungen beschränkte.

Doch diese intellektuelle décadence-Welle zog vorüber. Sie war gottlob nur ein Wellental, das zu einem neuen und vielleicht höheren Wellenberge hinaufführte. Sie, meine Herren und Damen, sind nicht zum geringsten Teile die Tropfen dieses Wellenberges. Was wir mühsam und nicht ohne schwere Verluste erobern mußten, bringt die neue Generation schon in die Hörsäle der Universität mit. Freilich, zum alten Dogmatismus und Rationalismus eines Hegel kehrt die Gegenwart und Zukunft nicht zurück. Denn wir wissen, daß es G r a d e der Erkenntnis gibt. Ein apodiktisches Wissen oder ein Wissen erster Ordnung ist auf die formale reine Logik und Mathematik beschränkt. Alle Gesetze der empirischen Wirklichkeit oder der Erscheinungswelt werden nur mit einem Wissen zweiter Ordnung, dem Wahrscheinlichkeitswissen, ergriffen, das nicht gleichbedeutend mit Privatmeinungen ist. Und darüber hinaus verschafft uns die denkende Ausdeutung der Erfahrung in ihrer Gesamtheit ein Wissen dritter Ordnung oder ein metaphysisches Vermutungswissen über die grundsätzlich unerfahrbare Wirklichkeit; über deren letzte Elemente, letzte Gesetze und letzte Einheit, zu der sich diese Elemente nach diesen Gesetzen zusammenschließen.

Um den I n h a l t dieser Einsichten ringt die heutige akademische Jugend. Ihr Weltbild ist nicht mehr das alte, ist auch nicht abgeschlossen. Aber sehe ich in diesen schwierigen Fragen recht, so zielt es auf neue und fruchtbare Ideen ab.

Was die letzten E l e m e n t e der gesamten Wirklichkeit betrifft, so sind sie nicht tot, leblos, räumlich-stofflich zu denken, wie der Materialismus behauptete, der lange Zeit das Szepter in der Philosophie führte. Er gipfelte in dem

Satze: Wie die Nieren Urin, und die Leber Galle absondert, so schwitzt das Gehirn Gedanken aus. Auch der Materio-Spiritualismus, der zwei Reiche anerkennt, das Reich der körperlichen „Dinge an sich“ und das Reich der geistigen „Dinge an sich“, die in der organischen Natur in Wechselwirkung stehen, ist nicht mehr die siegreiche Metaphysik, die er einstmals war. Sondern die Jugend unserer Zeit neigt immer mehr der wahrscheinlicheren Hypothese zu, dem *monistischen Spiritualismus*, für den sich das gesamte Dasein letzten Endes auflöst in geistige, seelische Wesenheiten verschiedenen Grades; von dem anorganischen Gestein und den Gestirnen durch das Pflanzen- und Tierreich bis zum Menschen hinauf. Und die psychischen Wesenheiten sind nichts Substanzielles, keine Seelenatome, sondern etwas Aktuelles, Vorgänge, Funktionen. Im Urgrund ihres Wesens sind sie nicht intellektuell, sondern willensmäßig zu deuten. Der Wille hat das Primat über die Vernunft. Den Sturz des Intellektualismus zugunsten des Voluntarismus verdanken wir in erster Linie Arthur Schopenhauer. — Aber für die letzten *Gesetze*, die jene Elemente beherrschen, können wir diesem Führer nicht folgen. Und doch ergibt sich deren Beschaffenheit gerade aus der voluntaristischen Grundauffassung. Ein jedes Wollen strebt einem Ziele zu: auf den niederen Stufen in Form instinktiver Zielstrebigkeit, auf den höheren in Form bewußter Zwecksetzung. Und so erringt eine geklärte Auffassung von der Finalität und teleologischen Gesetzlichkeit alles Daseins im Kampfe der Weltanschauungen unserer Tage zunehmend den Sieg. Die mechanische Kausalität bleibt zwar Alleinherrscherin in dem ausgedehntesten Reiche der erfahrbaren Wirklichkeit, d. h. in der körperlich-räumlichen Erscheinungswelt; und die metaphysikfreie Naturwissenschaft sucht bis in die biologischen Probleme hinauf

Alles aus mechanischen Ursachen zu erklären. Aber die philosophische Ausdeutung faßt auch diese empirisch-mechanische Kausalität als Ausfluß und Abglanz einer metempirischen Teleologie. — Fragen wir nun nach den Erfolgen, zu denen diese Zielstrebigkeit der Elemente führt, so ist Einheit in der Mannigfaltigkeit deren gemeinsames Merkmal. Die Einheiten des Daseins aber bilden eine Rangordnung von Lebensformen der Art, daß die früheren und niederen Formen relativ undifferenzierte, unselbständige, die späteren und höheren immer selbständigere und differenziertere Glieder zur Einheit binden. Es ist bedeutsam, daß die plastischen Äußerungen der Lebensfülle sich mit den Normen, den Idealen des logischen, des ästhetischen, ethischen und religiösen Bewußtseins vergleichen lassen. Wahrheit, Güte und Schönheit sind die vielleicht höchsten Potenzierungen des metaphysischen Urphänomens: der Einheit in der Mannigfaltigkeit. Aber eingedenk bleiben müssen wir auch der Hemmungen, denen die Erreichung dieser Erfolge ausgesetzt ist. Das führende Weltprinzip bleibt nicht stets das siegreiche. Zersplitterung von Einheiten, Krankheiten und Mißgeburten, alles, was man dysteleologische Erscheinungen nennt, beweisen es. Und diese Hemmungen finden wieder ihre Analogien im Irrtum, der Bosheit, der Häßlichkeit. — Die letzte Einheit, zu der sich die letzten Elemente der Wirklichkeit nach den letzten Gesetzen zusammenschließen, wollen wir Gott nennen. Auch die Gottesvorstellung unserer Zeit und gerade der Jugend unserer Zeit ist in ernster Wandlung begriffen. Dem Atheismus und dem dogmatischen Theismus, beiden gegensätzlichen Richtungen, steht trotz der Unzahl ihrer Bekenner die Wissenschaft zunehmend fremder gegenüber. Die Grundbestandteile und die Grundprinzipien des Alls isoliert und unverankert im Dasein

schweben zu lassen, wie es der Atheismus tut, widerspricht der denkenden Ausdeutung der Erfahrung. Und die Annahme eines absolut jenseitigen, außerweltlichen Gottes, der die Welt aus „Nichts" geschaffen, und in sein Werk nach Gutdünken einzugreifen und dessen Eigengesetzlichkeit durch Wunder zu sprengen im stande ist, steht mit dem modernen Bewußtsein von der Gesetzmäßigkeit alles Geschehens nicht im Einklang. Wohl wissend, daß es sich hier vor den Grenztoren menschlicher Erkenntnis befindet, aber doch gewillt Farbe zu bekennen, drängt das Bewußtsein unserer Welt dazu: Gott als die oberste Einheit der gesamten Mannigfaltigkeit zu fassen; als den Riesenorganismus, der sich zu seinen Gliedern verhält und zu dem sich diese Glieder verhalten wie die Seele und ihre Funktionen oder wie der Leib und seine Zellen zueinander. Gewiß ist das nur ein Gleichnis. Aber wenn irgendwo, so gelten hier Goethes Worte:

Gleichnisse dürft ihr mir nicht verwehren,
Wüßte mich sonst nicht zu erklären.

Und dieser Gott als die lebendige überpersönliche Weltapperzeption ist vielleicht ein sich entwickelnder, ein werdender Gott. Alle seine Organe und seine vornehmsten Organe, die Menschen, wirken an seinem Aufbau und ewigen Wachstum mit.

Und so gelangen wir zum letzten Teil unserer Betrachtungen, zu den Zielen nicht des Wissens, sondern des **Wollens** der akademischen Jugend.

Wieder handelt es sich dabei nicht um das tatsächliche Willensleben und die praktische Betätigung dieses oder jenes unter Ihnen, sondern um die leitenden Normen, denen das Handeln der **organischen Gesamtheit der Studentenschaft** zu folgen hat. Gipfelte die intellektuelle und theoretische Arbeit des Studenten schließlich im Erwerb

universeller Ideen, so kulminiert sein emotionales Verhalten in der zielbewußten Durchsetzung und Erfüllung universeller Ideale. Und so wundert es uns nicht, daß wir auf dem Gebiete des Wollens ähnlichen Problemen und ähnlichen Lösungen wie auf dem Gebiete des Wissens, daß wir den entsprechenden Parallelerscheinungen hier wieder begegnen.

Der Gründlichkeit des Wissens entspricht die Vertiefung des Willens, d. h. die Selbstbesinnung auf den Dauerwillen, bei dem der Entschluß die einzelne Tat, die ihn augenblicklich befriedigt, überlebt; im Gegensatz zu den unruhigen und wechselvollen Augenblicksbegierden, die bald da-, bald dorthin sich werfen, und bei denen der Wunsch nach einmaliger oder mehrmaliger Befriedigung erlischt. Diesen zentralen Willen durchzusetzen gegen die konkurrierenden Wollungen, darin besteht die Sittlichkeit. Wahrlich keine leichte Aufgabe. Emerson sagt einmal: „Nichts ist in einem Menschen so selten wie eine eigene Willenshandlung“. — Dem Umfang des Wissens entspricht die Ausdehnung unseres Handelns auf immer weitere und weitere Gebiete. Selbst die Beschränkung auf die alleinige treue Erfüllung unseres bürgerlichen Berufs bedeutet noch eine Rückständigkeit. Aber die Gefahren bestehen hier wie dort. Der oberflächliche Polyhistorismus des Wissens findet sein Gegenstück in dem irren Schweifen unseres Betätigungsdranges, der bei den immer neu auftretenden ökonomischen, politischen, sozialen, künstlerischen Aufgaben der modernen Kultur sich leicht richtungslos bald hier-, bald dorthin wendet. Und wie der Polyhistorismus und die regellose Vielwisserei nur überwunden werden konnten durch die echte akademische Ausbildung, durch die Aneignung der Wissenschaften in ihrem organischen Zusammenhang und in ihrer Einheit, so kann auch

der ungeordnete Wille nur überwunden werden durch eine straffe Disziplinierung, durch eine Rangordnung der Werte und des Wertens des akademischen Bürgers. Schließlich aber mündet das sittliche Verhalten des Menschen ein in die religiöse Stellungnahme zu den letzten Zusammenhängen des Daseins. Religion ist Erweiterung der Moral und Moral Besonderung der Religion. Wirft der menschliche Wille seine letzten Ziele nicht in Teilgebiete der Wirklichkeit hinein (und sei es die Beförderung der Menschheit), sondern in und über den Weltzusammenhang hinaus, gibt er ihnen kosmische, ja metakosmische Bedeutung, so steigert sich der sittliche zum religiösen Willen; und was vorher Sittlichkeit war, wird nun Religion. Für das Idealbewußtsein des Menschen ist diese Potenzierung der Moral zum religiösen Verhalten eine Notwendigkeit. Genau wie idealiter jedes Einzelwissen zum philosophischen sich steigern muß, so muß sich jedes beschränkte Wollen zum religiösen steigern. Denn alles Besondere ist durchdrungen und durchschwungen vom Allgemeinen. Will ich z. B. die Vervollkommnung der Menschheit, so muß ich auch die allgemeinen Prinzipien fördern wollen, von denen diese Vollkommenheit abhängt, oder die bekämpfen und kreuzen, welche ihr zuwider sind.

War es eine der erfreulichsten Erscheinungen unserer Kultur, daß die philosophische Sehnsucht zu einer typischen Eigenschaft der akademischen Jugend unserer Tage wurde, so ist in noch höherem Maße die religiöse Sehnsucht und deren zunehmend geläuterte und geklärte Form ein willkommenes Zeichen für den Fortschritt ihrer Entwicklung. Zur Zeit meiner eigenen Studienjahre war das anders. Was ich Ihnen über den intellektuellen Skeptizismus früher bekannte, gilt in stärkerem Grade von der emotionalen Skep-

sis. Als das Gestirn der Nietzscheschen Wertreformation am Himmel unserer Kultur zu dämmern begann, verstand man von ihr nur die Entwertung der alten Werte; aber zu einer besonnenen und kritischen Würdigung seiner zwar übertriebenen, aber doch an fruchtbaren Gedanken reichen Umwertung aller Werte war die damalige Generation nicht reif. Ein schwächlicher Ästhetizismus herrschte unheilvoll, der alles in die Schönheit der Form und die verfeinerte Nüancierung der Lebensführung aufgehen ließ. Seinen besten Vertretern verdanken wir zwar die Blüten der modernen Literatur, Hoffmansthals „Tor und Tod“, Stephan Georges Gedichte, Dehmels Lyrik; aber die schwebenden Stimmungen und die unerhörte Technik der sie erzeugenden Sprachklänge waren es, die uns damals entzückten — Werte, über welche die genannten Dichter selbst längst hinausgekommen sind. Ein wüstes, anarchisches und doch lustloses Sichausleben des Individuums, oder eine müde Resignation, die so handelte, wie es die Forderung (nicht des Tages im Goetheschen Sinne, sondern) des Alltags mit sich brachte, wurde die geistige Atmosphäre der sogenannten Intellektuellen. Von politischen, nationalen Interessen, von sozialer Betätigung des Studenten war kaum die Rede. Heute ist das, wie gesagt, gottlob nicht mehr der Fall. Die akademische Jugend strebt nach Ausbildung eines sittlich-religiösen Gemeinschaftswillens.

Werfen wir nun zum Schluß noch einen Blick auf die inhaltlichen Ziele dieses Willens, so sind sie in der sich entwickelnden Weltanschauung zu verankern. Der beliebte Einwand, daß der Mensch nicht im stande sei, in den Gesamtzusammenhang des Daseins einzugreifen, verschlägt nichts. Wir alle sind Mitkonstituenten der Weltverfassung, sind Mitagenten, nicht bloße Zuschauer auf der Weltenbühne.

Wir sind keine Marionetten, die von einem Regisseur hinter den Kulissen ohne ihr Wissen und Wollen bewegt werden; gleichen nicht den Passagieren im Eisenbahnzuge, die durch Vor- oder Rückwärtsbewegung ihres Körpers die Fahrtrichtung vergeblich zu beeinflussen suchen. Freilich in quantitativer Hinsicht ist die Rolle des Menschen gering, gemessen an der unendlichen Zahl aller übrigen Wesen, die existieren. Aber qualitativ ist sie um so bedeutender. Sind wir auch nur Organe oder Zellen im Riesenorganismus des Alls, so können doch kranke Zellen den Organismus schädigen, gesunde ihn erhalten und steigern. Eine einheitliche Aktion der Menschheit, ja eines führenden Kulturvolks, vielleicht eines Helden oder Genies könnte die Weltordnung, das Weltendrama, den Weltaspekt empfindlich stören oder ihm kräftig zur Durchführung verhelfen. Und was von der Wirkung der großen Einzelnen gilt, gilt auch von dem Zusammenschluß der Kleineren im entsprechenden Maße. In Richard Dehmels „Lebensmesse" singt der Chor der Väter:

„Faß festen Fuß.
du hast die Macht der Wahl.
Es kommen Viele
vor Sehnsucht nie zum Ziel;
gern bis zum Äußersten geht der Mensch
in seiner Ohnmacht und Tat wird Untat."

Das große *Ja* und das große *Nein* zum Leben hat unter den Denkern des neunzehnten Jahrhunderts zwei gewaltige Vertreter gefunden. Dem Pessimismus Arthur Schopenhauers mit seiner buddhistischen Lebensverneinung trat der Optimismus Friedrich Nietzsches mit seiner dionysischen Lebensbejahung, dem Erlösungstypus der Erfüllungstypus gegenüber. Die Synthese beider Anschauungen ist die Aufgabe der Zukunft. Wir wollen nicht alles verneinen, nicht alles bejahen, was das Dasein erfüllt. Sondern wir

bejahen mit unserem Willen die führenden Weltprinzipien, die nicht immer die siegreichen zu sein brauchen; und wir verneinen alle Kreuzungen, Hemmungen, Störungen, denen sie ausgesetzt sind. Der Wertdualismus der Wirklichkeit verhindert einen reinen kosmologischen Pessimismus wie Optimismus; aber er begünstigt in der Rangordnung zwischen beiden den Optimismus. Denn im Aufstieg der Entwickelung siegt — nehmt Alles nur in Allem! — das Organische über das Anarchische, das Erkennen über den Irrtum, die Schönheit über die Häßlichkeit, die Sittlichkeit über das Laster, die Persönlichkeitsentfaltung über die Persönlichkeitsknechtung, wächst die Einheit in der Mannigfaltigkeit. Die Gesamtrichtung der Wirklichkeit verläuft im Sinne der Summe dieser Ideale, die wir mit einem viel-, aber auch tiefdeutigen Namen als Kulturideale bezeichnen können.

Arbeiten wir im Sinne dieses kosmischen Grundcharakters, so müssen wir die Förderung der Menschheit (nicht deren Glückserhöhung, sondern deren Vervollkommnung) als vornehmstes Ziel erstreben. Denn der Menschheitsverband ist der dynamische Höhepunkt, ist die potenteste Auswirkung des Lebens, die wir kennen. Innerhalb der Menschheit aber ist nicht die Hebung der Einzelnen, sondern der Gattung zu immer reicherer Differenzierung und zu immer festerem Zusammenschluß das Objekt des sittlich-humanen Wollens und Handelns. Die menschliche Gattung nun ist kein Gemenge von Einzelnen, sondern ein Verband von niederen und höheren Verbänden, die sich übereinander erbauen und im Laufe der Entwicklung auseinander entfalten. Über der Familie steht die Gesellschaft (im weitesten Sinne), in der die Berufs- und Standesverbände sozial die wichtigsten sind. Über der Gesellschaft erhebt sich der Staat als politischer Verband, der das Einheitsleben eines Volkes

nach außen und durch Recht und Sitte auch nach innen schützt. Und als höchste Blüte, weil als universellste Einheit, erwächst die geistige Gemeinschaft, die organische Form von Kunst, Wissenschaft und Religion, deren Summe wir als Kultur im engeren Sinne bezeichnen.

Aus dieser Rangordnung der Verbindungen ergeben sich die Pflichten gerade auch des akademischen Bürgers, der als Glied in allen diesen Verbänden steht. Und ihre ganze Wucht und Schwere erhellt aus den Konflikten, in die höhere und niedere Verbände miteinander geraten können. Wie wir die Pflicht und das Recht haben, die anorganische Natur durch Entdeckungen, Erfindungen und die Technik in unseren Dienst zu zwingen, weil diese Vergewaltigung der Natur für die Kultur von Nutzen ist, aber vor allen unnützen Verstümmelungen Halt machen müssen; wie wir Giftpflanzen ausrotten, Bazillen vernichten, ja höhere Tiere vivisektorisch zergliedern müssen, während es nicht nur polizeiwidrig, sondern sittlich-religiöse Roheit ist, blühende Bäume sinnlos zu knicken oder lebende Tiere aus reiner Grausamkeit zu quälen: so müssen auch die niederen Verbände der Menschheit, wo es not tut, an die höheren ihre Opfer bringen. Denn ohne Opfer schlägt man keine Schlachten, auch keine sittlich-religiösen. So werden wir die sozialen Pflichten oft mit Opfern von Familienpflichten, die politischen mit Opfern von sozialen, die Kulturpflichten mit Opfern von staatlichen erfüllen müssen. Schopenhauer schrieb eines seiner größten Werke 1813, anstatt sich den Freiheitskämpfern anzuschließen, nach seinem eigenen Bekenntnis überzeugt davon, daß er berufen sei, der Menschheit nicht mit dem Schwert, sondern mit der Feder zu dienen.

Jedes Individuum aber und jeder Verband bildet sich nach den ihm gesteckten Idealen aus, soweit er nicht damit

die Ausbildung höherer Einheiten zersprengt. Denn das Ganze bedarf der Einzelnen; und heute einer immer kräftigeren Durchbildung der Einzelnen. Nicht nur die Integrierung, auch die Differenzierung und damit die Verselbständigung des Individuums und individueller Sondergruppen nimmt in der Entwicklung zu. Das moderne Ideal der Persönlichkeitsentfaltung ist deshalb innerhalb seiner Grenzen berechtigt. Bis zu den niedrigsten Ständen und zu den äußerlich bedürftigsten Individuen hinab soll jeder Einzelne seine Eigenart entfalten, und die Anderen sollen ihm dazu behilflich sein. Denn der höhere Verband, dessen Glied er ist, verträgt nicht nur, sondern bedarf mit steigender Kultur dieser Entfaltung. Männer von dem Typus der Meunierschen Arbeiter waren früher eine Unmöglichkeit; jetzt sind sie eine schöne Notwendigkeit. So wirken wir für unser Selbst, für unsere Familie, unseren Beruf, unseren Staat, unser Volk, unsere Kultur — nicht aus Egoismus oder Chauvinismus, sondern, so paradox es klingt, aus Kosmopolitismus. Gerade weil wir Bürger der Welt sind, sind wir Bürger des jeweiligen Verbandes in der Welt, in dem wir stehen, und an dessen Einordnung und Erhaltung dem Ganzen unendlich viel gelegen ist, für den wir auch allein fruchtbar schaffen können.

Jedes einzelne praktische Verhalten wird so geheiligt durch die universellen Ziele, denen es vollbewußt und später instinktiv zustrebt. Es ist das Verdienst nicht zum mindesten der Freien Studentenschaft, daß der Atem dieses Geistes die heutige akademische Jugend bald still, bald brausend durchweht. Mag die Freie Studentenschaft hier und da noch nicht die richtigen Mittel gefunden haben, ihre kulturreformatorischen Leistungen bewegen sich doch auf der rechten Bahn.

Den Spruch von der mens sana in corpore sano

wahr zu machen, dienen die Abteilungen für Leibes-übungen, Sport, Turnen, Fußwanderungen usw., die wahrlich ein guter Ersatz für das leibliche Gebaren des Bier- und Bummelstudenten des neunzehnten Jahrhunderts sind. Auf höherer Stufe ist der Kampf gegen den entnervenden Alkoholismus und die leichtsinnigen Ausschweifungen auf sexuellem Gebiet, die früher zum „guten Ton" des Studenten gehörten, eine segensreiche Tat. Auch die Einführung des neuen Ehrenkodex tritt den überlebten Anschauungen fruchtbar entgegen. Die Teilnahme am politischen Leben zeigt sich an der trefflichen Einrichtung, die ersten Vertreter der verschiedensten Parteien zu Wort kommen zu lassen, wodurch sich der Student ein sachliches Urteil vor seiner eigenen politischen Betätigung zu bilden vermag, und den Stimmungs- und Hurra-Patriotismus durch den Überzeugungs- und Willens-Patriotismus zu ersetzen. Die Gründung von Arbeiter-Unterrichtskursen, die ihren Ursprung trotz der neuen Regelung der Freien Studentenschaft verdankt, legt Zeugnis ab von der sozialen Wirksamkeit, die weit über die Kreise der akademischen Jugend hinaus Nutzen stiften will. Die einzelnen Abteilungen für Natur- und Geisteswissenschaften, die literarische Abteilung für Kunst verhelfen den höheren geistigen Gemeinsamkeitsbedürfnissen zu ihrem Rechte, und, wo diese fehlen, erzeugen sie deren Entstehung. Den Vorträgen der angesehensten Autoren, Dehmels, Liliencrons, Hardts u. A. habe ich oft, neuerdings in Ihrem reizenden Kasino gelauscht. Und so unterschreibe ich von Herzen den Satz in den programmatischen Erklärungen von Dr. Behrend über den Freistudentischen Ideenkreis: „Schaffensfreudigkeit und Produktivität sind die Zeichen, unter denen die Freistudentische Bewegung während des ersten Jahr-

zehntes gestanden hat.“ Wir dürfen heute hinzufügen: während anderthalber Jahrzehnte. Möge die Zukunft Ihren ferneren Geschicken günstig sein; oder, kühner und besser: gestalten Sie die Zukunft durch Ihre Arbeit so, daß sie Ihrem Schicksale günstig sei.

Liebe Kommilitonen! Meine Worte waren an die Leipziger Freie Studentenschaft in erster Linie gerichtet. Aber möge die gesamte deutsche Studentenschaft in die echten Ziele des Wissens und Wollens hineinwachsen, deren Richtung zu bestimmen wir tastend versucht haben. Frei sei der Student, aber nicht ungebunden. Man kann in wahrer Freiheit leben, und doch nicht ungebunden sein. Und Spinoza prägte den ehernen Begriff einer libera necessitas. Frei und gebunden nämlich sind relative Vorstellungen; frei wovon? gebunden woran? Machen Sie sich frei auf dem Gebiete des Wissens von den vergänglichen Vorurteilen, Schlagwörtern und Modetheorien; bleiben Sie gebunden an die echten Einsichten, die sub specie aeternitatis, unter dem Gesichtspunkt ihrer ewigen Giltigkeit gesucht, wenn auch vom menschlichen Intellekt nie vollständig und nur in allmählicher Annäherung gefunden werden können. Machen Sie sich frei im Wollen und Handeln von allen bloß konventionellen Werten und den vergänglichen Augenblicksregungen Ihres Temperaments; bleiben Sie gebunden an die echten Werte, an den Dauerwillen Ihrer Persönlichkeit. Auch das agere sub specie aeternitatis und nicht nur das intelligere war eine Forderung Spinozas. So allein erfüllen Sie des großen Goethe unsterbliche Mahnung:

Nichts vom Vergänglichen
Wie's auch geschah!
Uns zu verewigen
Sind wir ja da.

Von Raoul Richter

erschien früher in meinem Verlag:

Friedrich Nietzsche

Sein Leben und sein Werk

2., vermehrte Auflage. 1909. VIII, 356 S.

Preis Mark 4.80, gebunden Mark 6.—.

Will man sich einer Einführung in das Studium Nietzsches bedienen, so empfehle ich in erster Reihe die Monographie von Raoul Richter.

Prof. Ludwig Stein.

Ich habe selten ein Buch (und niemals eins über Nietzsche!) mit so viel Freude und Genuß gelesen, wie diese musterhaft klare, nirgends überschwengliche, doch überall von wohltuender, liebevollster Wärme gleichsam durchleuchtete Arbeit, deren letzter Abschnitt mit seiner sachlich historischen Bearbeitung der Lehre Nietzsches vorbildlich beweist, wie bewundernde Verehrung für einen Großen und unbestechliche kritische Besonnenheit zu vereinigen sind.

Das Literarische Echo.

Was vor dem Erscheinen dieses Buches über Nietzsche geschrieben wurde, ist geistreiche Konstruktion, mehr oder weniger persönlich gefärbtes Räsonnement, psychologische Interpretation, Ausdeutung einzelner stark hervortretender Gedankengänge. Des ganzen, weit ausgebreiteten, schwer zu übersehenden Stoffes wirklich Herr zu werden, das war bisher keinem auch nur annähernd gelungen. R. Richter aber gelang es. Das eigene Urteil zurückstellend, suchte er zunächst Nietzsche nur zu verstehen, die Hauptströme seiner Gedanken zu erkennen und sie in ihrem Laufe durch alle Perioden seines Denkens zu verfolgen. Nur seinem geschulten philosophiegeschichtlichen Sinn, seiner Fähigkeit des Nachempfindens und Nachdenkens, seiner Kunst das Verwickelte aufzulösen und zu logischen Einheiten zusammenzuschließen, also seinem gleichsam organisierenden Blick gelang es, hinter den gewaltigen Laub- und Blütenmassen dieser farbenreichen Philosophie den Stamm und die Zweige zu entdecken, die das alles tragen. Wer Nietzsches Werke — die vieltausend Aphorismen, Sprüche und Essais — einigermaßen kennt, der weiß, daß es keine Kleinigkeit war, die bunte Fülle der sich drängenden Gedanken so zu ordnen und ihren inneren Zusammenhang zu erkennen, wie es Richter vermocht hat; er muß anerkennen, daß hier ein Meisterstück systematisierender Kunst geleistet worden ist. — In der zweiten Auflage hat Richter manchen scheinbaren Widerspruch aufgelöst, manchen hingeworfenen Gedanken Nietzsches weitergedacht und zur Abrundung des Ganzen benutzt, und so erscheint Nietzsches Philosophie in der neuen Bearbeitung weit geschlossener als in der ersten. Es macht den Eindruck, als habe sich Richter inzwischen tiefer hineingelebt in das Nietzschesche Denken und dadurch seine Fähigkeit gesteigert, es von innen heraus nachzukonstruieren und als etwas organisch Gewordenes und Gestaltetes erscheinen zu lassen.

Zeitschrift für Philosophie.

Ferner erschien:

Der Skeptizismus in der Philosophie

Ein historisch-kritischer Versuch

Von **Raoul Richter.**

1. Band: Die griechische Skepsis. 1904. XXIV, 364 S. Preis M. 6.—, geb. M. 7.50.

2. Band: Die Skepsis in der Epoche der Renaissance. — Die empirische Skepsis des 18. Jahrhunderts. — Der biologische Skeptizismus im 19. Jahrhundert. 1908. VI, 584 S. Preis M. 8.50, geb. M. 10.—.

Das gehaltreiche Werk kann allen zur Lektüre empfohlen werden, die an dem einseitigen Vorurteil von der Unfruchtbarkeit und Wissenschaftsfeindlichkeit eines begründeten Skeptizismus und seiner Verwechselung mit einem nihilistischen Agnostizismus noch festhalten. Ganz besonders aber kann es dem Dogmatismus aller Schattierungen als „heilsames Zuchtmittel im Dienste der Wahrheit" ans Herz gelegt werden: zum Heil der Philosophie als der systematische Versuch einer wissenschaftlichen Begründung unserer Wertschätzungen. .

Archiv für die gesamte Psychologie.

Der griechische Skeptizismus hat auf deutschem Boden noch niemals eine so energische und — sagen wir es gleich — im ganzen treffliche Darstellung und Beurteilung erfahren. Richter nimmt ihn ernst und weiß, obwohl keineswegs blind für seine Schwächen, Plattheiten und Naivitäten, die ihm innewohnende philosophische Kraft und seine bahnbrechende Bedeutung für die Probleme der Erkenntnistheorie klar herauszustellen. Wochenschrift für klassische Philologie.

Ein gutes Buch über den Skeptizismus war wirklich ein Bedürfnis .... Den skeptischen Geist zu bannen, einzufangen und dem eigenen Werke dienstbar zu machen, das ist den berufsmäßigen Geschichtsschreibern der Philosophie niemals gelungen. Und für eine besonders großzügige Darstellung schien der Geist des Skeptizismus nicht geeignet, schien zu weit oder zu gefährlich. — So wäre das Buch von Raoul Richter willkommen zu heißen, auch wenn es weniger gut geschrieben wäre. Der vorliegende erste Band ist, wenigstens in seinem historischen Teile, in der Geschichte und Darstellung des griechischen Skeptizismus, vorzüglich gelungen. Der Verfasser ist gründlich und verirrt sich doch niemals in überflüssigen Untersuchungen. Die Träger des skeptischen Gedankens werden auseinandergehalten, treten womöglich als Persönlichkeiten auf; was jedoch an Kühnheit und Scharfsinn der antiken Skepsis gemeinsam ist, wird darüber nicht übersehen, wird energisch zusammengehalten und klar aus den oft lästigen logischen Schulspielereien herausgeschält.

Fritz Mauthner im Berliner Tageblatt.

Weitere Werke meines Verlages über **Friedrich Nietzsche:**

Also sprach Zarathustra

erklärt und gewürdigt von

Oberlehrer **Hans Weichelt.**

1910. VIII, 319 S. Preis M. 5.—, gebunden M. 6.20.

Wir besitzen schon mehrere Kommentare zum „Zarathustra“, aber keinen, den man weiteren Kreisen mit so gutem Gewissen empfehlen könnte, wie den unlängst erschienenen von Hans Weichelt. Er gehört zu dem Besten, was über Nietzsche geschrieben worden ist, und zeichnet sich vor allem dadurch aus, daß ihn ein Mann geliefert hat, der Nietzsche versteht und verehrt und ihn doch nicht adoriert, sondern freimütig und herzhaft kritisiert. . . . Aller Pedanterie abgeneigt, erweist sich Weichelt als selbständiger und geschmackvoller Interpret, der feinfühlig nachzuempfinden, geschickt zu reproduzieren und prägnant zu formulieren vermag. Berliner Tageblatt.

Ein Buch, edel in Sprache und Gedankenbildung, inhaltlich ebenso ausgezeichnet wie in der Form, von außerordentlicher Sachkenntnis und Belesenheit zeugend, wird es sich seinen Platz in der ernst zu nehmenden Nietzsche-Literatur erobern. Neues Sächsisches Kirchenblatt.

Der Zarathustra bedarf eines Kommentars: das wird jeder zugeben, der darin studiert oder auch nur geblättert hat; jeder auch, der es beklagt, daß das falsch verstandene Werk in manchem unreifen Kopfe Verwirrung angerichtet hat. Weichelts Buch bietet nun eine feinsinnige, in die Tiefe dringende Erklärung und eine besonnene, gerecht abwägende Würdigung. Prof. Dr. A. Messer.

Pessimismus, Nietzsche und Naturalismus

mit besonderer Beziehung auf die Religion.

Von **D. August Dorner**

ord. Professor der Theologie an der Universität Königsberg.

VIII, 328 S. Preis M. 6.—, geb. M. 7.—.

Ein angenehmes, leicht lesbares, doch gehaltvolles Buch . . . Es ist als eine Darstellung der Gegensätze und Strömungen, in denen wir noch stehen, auch eines allgemeinen Interesses wert. Zeitschrift für den deutschen Unterricht.

The section devoted to Nietzsche, which extends to nearly 100 pages, contains the most careful and philosophic examination of the bases of his thought, and the calmest estimate of his influence which we have so far met with. Review of Theology and Philosophy.

Nietzsche als Bildner der Persönlichkeit

Vortrag, gehalten am 16. Okt. 1910 im Nietzsche-Archiv zu Weimar

von **Dr. Richard Oehler.**

1911. 31 Seiten. Preis M. —.60.

Bei aller Kürze ist das Schriftchen vorzüglich geeignet, in die Ideengänge Nietzsches einzuführen. Augsburger Postzeitung.

Ein gedankenreicher, feinsinniger Aufsatz, den auch der mit Genuß lesen wird, der auf ganz anderem Standpunkte steht.

Dr. Buchenau in der Leipziger Lehrerzeitung.

Florentinische Introduktion

zu einer Philosophie der Architektur u. der schönen Künste

Von **Leopold Ziegler.**

Preis in vornehmem Geschenkband mit 9 Bildtafeln M. 4.—.

Heutige Kunstbetrachtung hat für unser modernes Kunstbedürfnis leicht etwas Dürres, beinahe Antiquiertes. Jetzt, da wir in künstlerischen Anschauungen vielleicht wieder wissender geworden sind, wenden wir uns gerne zu den Büchern der Künstler selbst, um Aufschlüsse über Probleme des ästhetischen Schaffens zu erhalten, die sich uns zu neuen, allgemeinen Erkenntnissen zusammenschließen können. Heute liegt uns ein neuer Typus vor, das Buch eines Philosophen, das die abstraktesten Gedankengänge in einen klaren, strengen Stil, in denkbar präzise Form zwingt, das zudem aber auf dem frischen Boden intuitiven Kunstempfindens steht und sich bei aller spekulativen Tiefe nie an kunstferne Probleme verliert. Die heikelsten, man kann sagen, die „gefahrvollsten" Fragestellungen der Ästhetik werden auf kühne Art ergriffen und behandelt, so daß selbst die Irrtümer des Buches als fruchtbare Anregung wirken. Zieglers immer radikale Theorien nötigen zum Nachdenken, zur Stellungnahme, zur Entscheidung Für oder Wider, auch zum bewußten Sichbescheiden.

„Frankfurter Zeitung" in einer sechs Spalten langen Besprechung.

Ich möchte den Inhalt des Buches hier nicht ausbreiten, weil es wirklich genossen zu werden verdient. Ich will daher nur anführen, worüber es spricht: Über Brunelleschis Domkuppel, mit wertvollen Allgemeinbemerkungen über das Ästhetische an der Baukunst, dann über den Palazzo Pitti und San Spirito, über Ghibertis Reliefkunst und den Plastiker Brunelleschi, über Michelangelo (namentlich Cappella Medici, Grablegung und Juliusgrab), dann von Masaccio und Gozzoli — Ausblicke auf Marées (bei Michelangelos Torsen), Hinweise auf den Rhythmus in der primitiven Musik und der primitiven Malerei bereichern den Inhalt. — Überall sind Zieglers Maßstäbe sehr hoch, sehr streng und künstlerisch .... Er spricht in der Vorrede selber aus, daß radikale Folgerungen keineswegs vermieden, sondern aufgesucht werden sollen. Das wird ja anregen und geschieht hier in vornehmer Art. — Und nach einigen kritischen Bemerkungen schließt die Besprechung: Und dennoch habe ich soeben, beim nachträglichen Blättern in dem Buch, begonnen, es zum zweiten Male durchzulesen.

Erich Everth in der Zeitschrift für Ästhetik.

W. v. Humboldts philosophische Schriften

In Auswahl herausgegeben von **Joh. Schubert.**

1910. XXXIX, 222 S. Preis M. 3.40, geb. M. 4.—.

Aus dem Inhalt u. a.: Über Goethes Hermann und Dorothea. — Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers. — Latium und Hellas. — Über das vergleichende Sprachstudium in Bez. auf die versch. Epochen der Sprachentwicklung. — Über die unter dem Namen Bhagavad-Gîtâ bekannte Episode des Mahâ-Bhârata. — Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin.

Humboldts Beschäftigung mit unseren Klassikern, sein tiefes Eingehen auf ihre dichterischen Pläne und Gedanken, seine Beurteilung ihrer Werke, sein genialer staatsmännischer Blick, der das politische Vermächtnis eines Stein in seinem Ressort der Verwirklichung entgegenführt, vor allem seine unsterbliche Leistung, die Gründung der Berliner Universität im Jahre 1810, alles dies zeugt von einem herrlich in die Tat des Lebens übersetzten Idealismus und macht seinen Urheber über alle von Fach und Beruf begrenzten Begriffe hinweg zum „Philosophen der Humanität". Der Tag.

Druck: Otto Wigand m. b. H., Leipzig.

